مارکسی لینتی نظریہ

جدلیاتی اور تاریخی مادیت کا ابجد

دلیاتی
اور
تاریخی
مادیت
کا
ابجد

اس کتاب کے مصنفین :

فلسفے کے ڈاکٹر بوگوسلافسکی

فلسفے کے ڈاکٹر کارپوشن

فلسفے کے ڈاکٹر راکیتوف

فلسفے کے امیدوار چیرتی‌خن

فلسفے کے امیدوار ایزرن

جدلیاتی اور تاریخی مادیت کا ابجد

دارالاشاعت ترقی
ماسکو
۱۹۷۹ء

ترجمہ : مرزا اشفاق بیگ

ПОПУЛЯРНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

На языке урду

۱۹۷۹ء

سوویت یونین میں شایع شدہ

П $\frac{10500-864}{014(01)-79}$ 768—79 0302020000

فہرست

جدلیاتی مادیت

صفحہ

تاریخی مادیت

جدلیاتی مادیت

پہلا باب
فلسفے کا بنیادی سوال

(۱) سوال کا جوہر

یہ مارچ ۱۸۸۱ء کی بات ہے۔ زار کی مطلق العنانی کی سرگرم مخالفت کرنے کی پاداش میں سینٹ پیٹرسبرگ (اب لینن گراد) کے پیٹر اور پال ناسی قلعے میں قید تنہائی کی کوٹھری میں ایک شخص کاغذ کا ایک تاؤ لئے بیٹھا تھا۔ کبالچچ کو سزائے موت سنائی جاچکی تھی اور اس کو معلوم تھا کہ تعمیل سزا میں بس چند دن رہ گئے ہیں۔ وہ اپنے مقدر کی بابت نہیں سوچ رہا تھا بلکہ اس کے ذہن پر ایک دلچسپ سائنسی مسئلہ چھایا ہوا تھا جس کا حل اس نے اپنی موت سے کچھ ہی عرصہ پہلے دریافت کیا تھا۔ کاغذ کے تاؤ پر جیٹ انجن والے ہوائی جہاز کا نقشہ تھا، سائنس کی تاریخ میں پہلا۔

۲۲ سال بعد ۱۹۰۳ء میں ممتاز روسی سائنس داں تسیولکوفسکی نے جیٹ انجن کا تفصیلی ڈیزائن مرتب کرکے ان پروازوں کے نظریے کی بنیاد ڈالی جو ایسے

انجنوں کی مدد سے کی جاتی ہیں اور ثابت کیا کہ
جیٹ انجن بین‌سیارگانی پروازوں میں استعمال کئے جا
سکتے ہیں۔ اور تیس برس کے بعد جیٹ انجن‌والے
طیارے تیار کئے گئے اور ان کی کامیاب آزمائش
کی گئی۔ پھر جلد ہی جیٹ ہوائی جہاز نمودار
ہوگئے۔ اور ۱۹۵۷ء میں سوویت یونین سے کرۂارض کا
پہلا مصنوعی اسپوتنک خلا میں چھوڑا گیا۔
انسان کے بغیر خلائی پروازوں کے بعد پہلے انسان‌بردار
خلائی جہاز نے کامیاب پرواز کی۔ اس میں سوویت
خلانورد یوری گاگارین تھے۔

ایک نیا عہد شروع ہوا۔ جیٹ انجن سے چلنے‌والے
خلائی جہاز چاند، مریخ اور زہرہ تک اڑے۔ اگر
انسان کے دماغ نے جیٹ حرکت کا اصول تصور
نہیں کیا ہوتا اور اس سے متعلق سائنسی نظریوں
اور خلائی پروازوں کےلئے انہیں استعمال کرنے کے
طریقوں کو مرتب نہ کیا ہوتا اور انسان کے سامنے
خلا میں داخل ہونے کا فریضہ پیش نہ کیا ہوتا
تو قدرتی بات ہے یہ سب عالم وجود میں نہیں
آسکتا تھا۔ انسان کے بنائے ہوئے یہ تمام خلائی
اجسام سائنسی فکر کی پیداوار ہیں۔ اگر ہم یہ
پیش نظر رکھیں کہ سوچنے کی صلاحیت غالباً
صرف ہمارے ہی کرۂارض کے باسیوں تک محدود
نہیں ہے، کہ کائنات میں دوسری ہستیاں بھی
ہیں جو ذہنی طور پر ہم سے برتر ہیں، تو پھر
یہ قیاس کرنا قدرتی ہے کہ دوسرے خلائی اجسام

بھی جن کی ابتدا ہم پر ابھی تک واضح نہیں ہوئی ہے، فکر کی پیداوار ہیں۔ لہذا یہ کیوں نہ فرض کرلیا جائے کہ کرۂارض اور اس پر تمام اشیا بھی فکر کی پیداوار ہیں؟

واقعی ایسا مفروضہ کیا جاسکتا ہے لیکن کیا یہ سائنس اور تجربے کے ثبوت کے مطابق ہوگا؟

روشنی ۹۴ کھرب ۴۰ ارب کاومیٹر فی سال سفر کرتی ہے۔ اس فاصلے کو نوری سال کہتے ہیں۔ نظام کہکشاں کا — جو ستاروں اور دوسرے فلکی اجسام کا زبردست جھرمٹ ہے، جس کا ایک حصہ نظام شمسی بھی ہے — قطر تقریباً ایک لاکھ نوری سال ہے۔ وہ ستاروں کے دوسرے جھرمٹوں کے درمیان حرکت کرتا ہے جو اس سے بہت دور ہیں۔ سائنس‌داں طاقتور بصری اور ریڈیو آلات کی مدد سے کائنات کے جس حصے کا مشاہدہ کرسکتے ہیں اس کا قطر ۲۶ ارب نوری سال ہے۔ یہ وسیع رقبہ کائنات کے ان دوسرے علاقوں کے مقابلے میں ہیچ ہے جو مشاہدے کے جدیدترین ذرائع کے دائرے سے باہر ہیں۔ بےکراں کائنات میں ہمارا کرۂارض اپنے براعظموں، بحروں، نباتات، حیوانات اور انسانوں سمیت ایک بےانتہا چھوٹا سا ذرہ ہے۔

جدید سائنسی شہادتوں کے مطابق ہمارے سیارے پر زندگی کا وجود خود سیارے کے وجود کے مقابلے میں بہت مختصر مدت سے ہے۔ اور جاندار نظام جسمانی کل مجموعۂاجسام کا جسے ہم کرۂارض

کہتے ہیں ایک حقیر حصہ ہیں۔ جہاں تک نسل انسانی کا تعلق ہے تو وہ نسبتاً نوخیز ہے، اس کا ظہور لگ بھگ ۱۰ لاکھ برس پہلے ہوا تھا۔ خلائی پروازوں اور سائنسی تحقیق نے مختتم طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ کرۂارض اور اس کے قدرتی تابع چاند کے درمیان باعقل ہستیاں تو کجا جاندار نظام جسمانی تک کا وجود نہیں ہے۔

لہذا، اگرچہ کائنات میں غالباً زندگی کی غیرمحدود شکلیں موجود ہیں لیکن ان کا بہت قلیل حصہ فکر کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جدید سائنس اینگلس کے اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ ''نامیاتی زندگی کی مدت اور خاص کر ان ہستیوں کی زندگی کی مدت جو فطرت کا اور بذات‌خود اپنا شعور رکھتی ہیں اتنی ہی محدود ہے جتنی کہ وہ خلا جس میں زندگی اور شعور ذات وجود میں آتے ہیں...''*

جدید سائنس کے خیال کے مطابق فکر کائنات کی نوع بنوع پیداواروں میں سے ایک ہے۔ لیکن یہ مفروضہ کہ کائنات، جو مکان و زمان کے لحاظ سے لامحدود ہے، فکر کی پیداوار ہے بالکل بےبنیاد معلوم ہوتا ہے۔ اس خیال کے حامی یہ دلیل پیش کرسکتے ہیں کہ ہمارا سائنسی علم غیرمکمل ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں ہم نہیں جانتے۔

---

*اینگلس ''فطرت کی جدلیات''۔ دیباچہ۔

یہ بالکل بجا ہے۔ لیکن لاعلمی دلیل بھی نہیں ہوسکتی۔

اب ہم اس نکتے پر پہنچ گئے ہیں جس پر کافی غور کرنے کی ضرورت ہے۔

کسی سائنس کے بارے میں خیال قائم کرنے کےلئے سب سے پہلے ان بنیادی مسائل کا علم ہونا چاہئے جن سے اس کا تعلق ہے۔ مثال کے طور پر کیمیا میں یہ سوال بنیادی حیثیت رکھتا ہے کہ ایٹم کس طرح جڑتے اور علاحدہ ہوتے ہیں اور کس طرح ان تبدیلیوں کے نتیجے میں ایک شے کی جگہ دوسری شے نمودار ہوتی ہے۔ اسی کے حل پر تمام دوسرے سوالات کا حل منحصر ہے۔ اتنا جان لینے کے بعد ہم کیمیا کی سائنس کا بنیادی خیال قائم کرسکتے ہیں۔ تمام دوسری سائنسوں کی بابت بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ کسی بھی سائنس کا مطالعہ شروع کرکے ہم اس کے بنیادی سوال سے واقف ہوتے ہیں تب ہمیں اس سائنس کا پہلا تصور حاصل ہوتا ہے جو اگرچہ غیرمکمل ہے لیکن صحیح ہوتا ہے اور جو مزید مطالعے کے نتیجے میں مکمل اور بھرپور ہوجائے گا۔ لہذا، یہ خیال قائم کرنے کےلئے کہ فلسفہ کیا ہے ہمیں اس کا بنیادی سوال معلوم کرنا چاہئے۔

تمام اجسام اور ان کے سارے میکانکی، طبیعیاتی، کیمیائی اور عضویاتی عوامل عام طور سے مادی مظاہر یا مادہ کہے جاتے ہیں۔ فخر، شرم، غصہ،

خوشی اور دوسرے تمام احساسات، تاثرات جنھیں ہمارے حواس خمسہ فراھم کرتے ھیں اور خیالات جو دماغ میں موجزن ھوتے ھیں عام طور سے عینی، روحانی، شعور کے مظاھر یا شعور کہے جاتے ھیں۔

ھم عرصے سے دیکھتے آئے ھیں کہ انسان کی عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے اس کا جسم ترقی کرتا ھے اور وہ مختلف اوزار استعمال کرکے دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر مختلف کام کرنا سیکھتا ھے، ویسے ویسے رنگوں، آوازوں اور خوشبوؤں میں تمیز کرنے کی اس کی صلاحیت، اس کے حواس اور دماغ فروغ پاتے ھیں۔ بعض شدید جسمانی بیماریوں سے شعور کمزور یہاں تک کہ ختم ھوجاتا ھے اور جسم کے تباہ ھونے سے احساسات اور خیالات بھی بالکل مٹ جاتے ھیں۔ ان حقائق سے ظاھر ھوتا ھے کہ روحانی مظاھر مادی مظاھر پر مبنی ھیں۔

انسان مشین نہیں ھے بلکہ ایسی مخلوق ھے جو سوچتی ھے اور محسوس کرتی ھے۔ اس کے تمام عمل — معقول یا نامعقول — اس کے جذبات یا خیالات سے ترغیب حاصل کرتے ھیں۔ ھل بنانے، جتائی اور بوائی کرنے سے پہلے انسان سوچتا ھے کہ یہ سب کیسے کیاجائے۔

آزادی کی خواھش اور سماجی بےانصافی کے خلاف غصے کے سبب سے ماضی میں غلام اپنے ظالموں کے خلاف اٹھ کھڑے ھوئے اور انھوں نے جدوجہد کی۔ وطن کی محبت سے لوگ اتنے سرشار ھوئے کہ

حملہآور کے خلاف مرتے دم تک لڑے۔ ان کے عمل کا فوری سرچشمہ ان کے خیالات اور جذبات تھے۔

ان حقائق پر جب انسان نے غور کیا تو قدرتی طور پر اس نتیجے پر پہنچا کہ مادی مظاہر روحانی مظاہر کی پیداوار ہیں، اور لہذا انسانی سرگرمی میں وہ فیصلہ کن درجہ رکھتے ہیں۔

یہ خیال خاص کر اس وقت پھیلا جب معاشرہ متضاد طبقوں میں بٹ گیا — محنت کش جو سخت مشقت کرتے تھے اور غربت میں رہتے تھے اور آقا جو کام نہیں کرتے تھے اور دوسروں کی پیدا کی ہوئی دولت پر زبردستی قبضہ کرلیتے تھے۔ تعلیم، سائنس اور فن صرف مٹھی بھر اقلیت — حکمراں طبقات کی مراعات تھے۔ ان کی مرضی قانون بن گئی جو ہر ایک کے رویے کو ضابطے میں لاتا تھا۔ اس سے ایسا ظاہر ہونےلگا کہ گویا معاشرے کی مادی زندگی کے تعلق سے شعور افضل یا اول ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالا گیا کہ معاشرے سے باہر بھی، یہاں تک کہ تمام دنیا میں روحانی مظاہر مادی مظاہر پر غالب ہوتے ہیں۔

تب کون کس سے اخذ ہوتا ہے: روحانی سے مادی یا اس کے برعکس؟ مادہ شعور سے پیدا ہوتا ہے یا شعور مادے سے؟ اول کون ہے، روح یا فطرت؟ قدیم زمانے ہی میں فلسفی اس مسئلے پر بحثیں کرنے لگے تھے۔ اس مسئلے کا حل تمام دوسرے فلسفیانہ مسائل حل کرنے کی کنجی ہے۔ اس مسئلے

پر فلسفی دو کیمپوں میں بٹ گئے۔ جو فطرت، مادی دنیا کو شعور اور روح کی پیداوار اور شعور اور روح کو مادی دنیا سے آزاد خیال کرتے تھے انھوں نے عینیت‌پرست کیمپ کی تشکیل کی۔ اور جو شعور، روح کو مادی دنیا، فطرت کی پیداوار تصور کرتے تھے وہ مادیت‌پسند کیمپ میں شامل ہو گئے۔ اینگلس نے کہا ہے کہ مادی دنیا سے شعور کے تعلق کا سوال مجموعی طور پر تمام فلسفے میں عظیم بنیادی سوال ہے۔ انھوں نے بتایا کہ اس سوال کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ کیا انسانی شعور مادی دنیا کی صحیح عکاسی کرنے کے قابل ہے۔ بعد میں اس سوال پر مختلف فلسفیوں کے خیالات سے بحث کی جائے گی۔ فی‌الحال ہم اسی بنیادی سوال پر غور کریں گے جو فلسفیوں میں مدتوں نزاع کا موضوع بنا ہوا ہے۔

(۲) عقیدہ یا علم؟

اول کیا ہے — روح یا مادہ؟ یہ سوال اگر آپ مذہبی آدمی سے کریں تو اس کا جو جواب ملے گا وہ ظاہر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ خدا کائنات کا خالق اور حاکم ہے، اس لئے وہ ہر موجود شے کا روحانی سرچشمہ ہے۔ مذہبی لوگ اسے ثابت نہیں کرسکتے کیونکہ مذہبی عقائد پر ان کا ایمان ہوتا ہے اور وہ عقیدے کو علم پر ترجیح دیتے ہیں۔

ازمنهٔ وسطی میں جب کلیسا کو نه صرف روحانی بلکه سیاسی اقتدار بھی حاصل تھا پادری سائنس‌دانوں کو سزائیں دیتے تھے، انہیں کال کوٹھریوں میں بند کردیتے تھے، اذیتیں پہنچاتے تھے اور آگ میں جلا دیتے تھے۔ آج پادری سائنس کی اهمیت سے انکار نہیں کرتے بلکه ان کا دعوی ہے که سائنس عقیدے کے عین مطابق ہے لیکن مذهب کی ابدی، صحیح اور لامحدود سچائی کے مقابلے میں (جیسا که وہ کہتے هیں) سائنسی علم تغیرپذیر، غیرصحیح اور محدود ہے۔ لاٹ پادری نکولائی نے لکھا ''سائنس کی اپنی حدود هیں۔ اس کا تعلق صرف انسان کے دیکھنے، چھونے، سننے اور اس سے نتیجه اخذ کرنے سے ہے۔ لیکن ایک اور اقلیم ہے... عقیدے کی اقلیم۔ مرئی دنیا کے علاوہ غیرمرئی دنیا بھی ہے۔ وهاں تک سائنس کی نہیں بلکه عقیدے کی پہنچ ہے۔''

بلاشبه صغیر اجسام اور خلا میں هم کئی چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ مگر خردبینوں، دوربینوں اور دوسرے آلات کے ذریعے مذهب نہیں بلکه سائنس ''غیرمرئی دنیا'' میں پہنچی اور وهاں جو عوامل هو رهے هیں ان کا صحیح علم حاصل کرنے میں اس نے مدد دی۔ لیکن دینیات‌دانوں کی ''غیرمرئی دنیا'' هنوز پراسرار ہے، ''بادشاہ کے غیرمرئی لباس'' کی طرح جس کا ذکر هانس کرسچین اینڈرسن نے اپنی ایک کہانی میں کیا ہے۔ اس کہانی کی طرح ''غیرمرئی'' پر عقیدہ وہ لوگ رکھتے هیں جنہیں

اپنی آنکھوں، کانوں اور دماغوں پر بھروسہ نہیں ہوتا۔

کیا یہ صحیح ہے کہ علم اور عقیدے میں مطابقت ہے؟ ان میں فرق کیا ہے؟

فرانسیسی مصنف اناتول فرانس کے ناول ''پنگوئنوں کا جزیرہ'' میں ہمیں ایک ایسے آدمی کی داستان ملتی ہے جو شہادت کے بغیر ملزم قرار دیا گیا تھا۔

''اس بات پر یقین کرنے میں کسی نے بھی پس‌وپیش نہیں کیا کہ پیرو نے سوکھی گھاس کے ۸۰ ہزار ڈھیر چرائے ہیں۔ اس پر کسی نے بھی کبھی شبہ نہیں کیا کیونکہ اس معاملے کی تفصیلات سے وہ اس قدر لاعلم تھے کہ شبہ کرنے کے لئے کوئی وجہ ھی نہ ہو سکتی تھی۔ بلاوجہ تو کسی بات پر شبہ نہیں کیا جا سکتا، بلاوجہ تو بس یقین کیا جا سکتا ہے۔''

یسوعی کیتھولک تعلیمی اداروں میں یہ قاعدہ آج تک رائج ہے: ''جو سفید نظر آتا ہے اسے اگر کلیسا سیاہ بیان کرنا پسند کرتا ہے تو ہمیں اسے سیاہ ماننا چاہئے...، ہم اپنے آپ کو اس کا قائل کرلیں کہ یہ سب صحیح ہے اور اس کے برعکس اپنے کسی بھی فیصلے کو بےچون‌وچرا تابع‌داری سے خیرباد کہہ دیں۔''

ژان بوڈیں نے جو ازمنۂ وسطی کی ظلمت‌پرستی کا مخالف تھا، سولھویں صدی میں لکھا کہ ریاضیات

کے طالب علم کے بارے میں جو بغیر سمجھے استاد کے کہنے پر کسی کلیے کو تسلیم کرتا ہے کہا جا سکتا ہے کہ اسے عقیدہ تو ہے لیکن علم نہیں ہے۔ مگر کلیے کی توضیح سمجھنے کے بعد اور خود اس کی سچائی دیکھنے کے بعد، اس طرح علم حاصل کرنے کے بعد اس کا عقیدہ ختم ہو جاتا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ کوئی سائنسی مفروضہ غیر صحیح ہو، یا غلط بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ عقیدہ نہیں بلکہ علم ہی رہتا ہے، کیونکہ یہ مفروضہ دلائل پر مبنی تھا حالانکہ وہ اسے صحیح ثابت کرنے کے لئے ناکافی تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ہر اس دعوے کو مسترد کردیں جس کے دلائل ہم نہیں جانتے۔ اس پر غوروفکر کرنے کے بعد اور اچھی طرح پرتال کرکے ہمیں طے کرنا چاہئے کہ اسے صحیح سمجھا جائے یا غلط۔ اپنے خیالات کو قابو میں نہ رکھنا، کسی فوری قیاس، عام تعصبات، یہاں تک کہ کتابوں کے دعووں کی آنکھیں بند کرکے تقلید کرنا علم کے میدان میں غلط راہ ہے۔ مثال کے طور پر لینن نے بتایا کہ کمیونزم ان نتائج پر اندھا عقیدہ نہیں ہے جو کتابوں سے اخذ کئے گئے ہوں بلکہ وہ خیالات ہیں جن تک آدمی، پڑھی ہوئی چیز کو اچھی طرح تول کر اور اس پر غور کرکے، نتائج کا ثبوتوں سے مقابلہ کرکے اور اپنے آپ کو مطمئن کرکے کہ نتائج بلاشبہ ثابت ہوچکے ہیں، پہنچتا

ہے۔ لینن نے لکھا: ''اگر کمیونسٹ نے تمام حاصل شدہ علم کو اپنے ذہن میں ہضم نہیں کیا''، ''اگر کافی سنجیدہ اور سخت کام کئے بغیر اور حقائق کو سمجھے بغیر جو تنقیدی پرتال کا مطالبہ کرتے ہیں'' اس نے تیارشدہ نتائج کو علامہ کی طرح قبول کیا تو ''ایسا کمیونسٹ محض ڈھونگیا ہوگا۔''* لینن نے لکھا کہ سوشلزم کی تعمیر مطالبہ کرتی ہے ''حقیقی روشن‌خیال لوگوں کا جن پر ہم بھروسہ کرسکیں کہ وہ اندھا دھند ایک لفظ پر بھی عقیدہ نہیں رکھیں گے''۔**

ہم فرض کرلیں کہ فلسفے کا یہ بنیادی سوال ایسے شخص سے پوچھا گیا ہے جس نے اسے پہلے کبھی نہیں سنا، اور ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ وہ فوراً یہ جواب دے گا: ''ظاہر ہے کہ مادہ اول ہے اور شعور ثانوی''۔ پھر یہ دیکھنا اہم ہے کہ یہ شخص اس دعوے کو کس طرح ثابت کرتا ہے اور برعکس خیال کو کیسے غلط گردانتا ہے۔ اگر وہ اس قابل نہیں ہے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس نے علم کی نہیں بلکہ عقیدے کی بنا پر جواب دیا ہے۔ وہ شاید یہ بھی خیال کرے کہ عینیت کی حمایت میں کوئی دلائل عام طور پر پیش نہیں کئے جا سکتے، اس لئے غلط ثابت کرنے

---

*لینن ''نوجوانوں کی انجمنوں کے فریضے''۔

**لینن ''چاہے کم ہو مگر ہو بہتر''۔

کے لئے کوئی شے ہے ہی نہیں، اور مادیت کی صداقت اتنی واضح ہے کہ اسے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن دراصل ہر فلسفیانہ اصول اپنے نتائج کے معین دلائل پیش کرتا ہے۔ اگر کوئی عقیدے کے مقابلے میں علم کی تلاش میں ہے تو اسے چاہئے کہ مختلف فلسفیانہ رجحانات کے فراہم کئے ہوئے نتائج اور دلائل کی چھان بین کرے۔

(۳) مادیت بمقابلۂ داخلی عینیت

یہ ہے ایک ایسے نظریے کا لب لباب: ہم صرف تین طرح کا علم رکھتے ہیں: (۱) وہ جسے ہم سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، لمس سے محسوس کرتے ہیں وغیرہ، یعنی ہمارے احساسات، (۲) وہ جس کا ہم حافظے یا تخیل کی بدولت تصور کرتے ہیں، یعنی ہمارے تصورات، (۳) ہمیں اپنے آپ کا بھی علم ہوتا ہے۔ ہم اپنی ''انا،، کی، اپنی ''روح،، کی آگہی رکھتے ہیں جو اس قابل ہے کہ محسوس کرے، یاد رکھے، خواب دیکھے۔ ہمیں مختلف معروضات کا گمان محض اس لئے ہوتا ہے کہ انہیں ہم دیکھتے ہیں، سونگھتے ہیں یا چھوتے ہیں، کیونکہ ہمیں ان کا احساس جسمانی طور پر ہوتا ہے۔ اس صلاحیت کے بغیر ہم بیرونی دنیا کا کوئی بھی علم حاصل نہیں کرسکتے۔ جب ہم کسی شے

کو گول، ایک طرف زرد سرخ اور دوسری طرف گہرا
سرخ دیکھتے ھیں، چکنی سطح محسوس کرتے ھیں
اور ایک مخصوص خوشبو کا تشخص کرتے ھیں تو
ھمیں معلوم ھوتا ھے کہ وہ سیب ھے۔ اس معین
معروض کے متعلق احساسات ھی ھمارے علم کی بنیاد
ھیں۔ لہذا سیب ان احساسات کے مجموعے کے علاوہ اور
کچھ نہیں۔ اسی طرح کمرے، سڑک، کھیت یا جنگل میں
ھم جن معروضات کا مشاھدہ کرتے ھیں، یعنی بیرونی دنیا کے
تمام مظاھر یا مادی مظاھر بصری، لمسی اور دوسرے
احساسات کا مجموعہ ھیں۔ ان مظاھر کی بابت ھمارا
سارا علم ان کے متعلق ھمارے تاثرات پر مشتمل
ھوتا ھے۔ ان تاثرات کا وجود صرف لوگوں کے شعور
میں ھوتا ھے۔ لیکن انسان بصری یا دوسرے احساس
کو خارجی شے کی مماثلت یا شبیہ خیال کرتے ھیں۔
ان کی دلیل یہ ھوتی ھے کہ جب تک ھم اپنے سے
باھر محسوس کئے جانے کے قابل اشیا کے وجود کو
تسلیم نہ کریں تب تک اس کی تشریح ناممکن ھوگی
کہ احساسات کیسے پیدا ھوتے ھیں۔ اس کے باوجود
جب ھم خواب دیکھتے ھیں تو ھم احساسات محسوس
کرتے ھیں حالانکہ جن اشیا اور واقعات کو ھم
خواب میں دیکھتے ھیں وہ صرف شعور میں وجود
رکھتے ھیں۔ لہذا، احساسات کی تشریح کرنے کےلئے
یہ ضروری نہیں ھے کہ اشیا کا معروضی وجود فرض
کیاجائے۔ چونکہ خوابوں کی تشریح کےلئے یہ فرض
کرنا ضروری نہیں ھے اس لئے اپنی بیداری کے اوقات

میں جو ہم محسوس کرتے ہیں ان کی تشریح کےلئے بھی یہ فرض کرنا ضروری نہیں۔

یہ نظریہ جس کے مطابق ہر شے جو عام طور پر مادی خیال کی جاتی ہے صرف عامل، انسان کے شعور میں وجود رکھتی ہے داخلی عینیت کہا جاتا ہے۔ یہ معروضی عینیت سے مختلف ہے جس کے مطابق دنیا کا اصلی سرچشمہ انسان کا شعور نہیں بلکہ انسان کے بغیر شعور ہے، کوئی معروضی روح جو انسانی شعور سے باہر اور آزاد ہے۔ ہم نے ابھی داخلی عینیت پرست جارج بیرکلے (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) کا طریقۂ استدلال پیش کیا۔ اس نے لکھا: ''...وہ تمام اشیا جو کائنات کا ڈھانچہ بناتی ہیں ان کا وجود روح سے علحدہ نہیں ہے...،، اس کی تعلیمات کو مختصراً دو نکات میں پیش کیا جا سکتا ہے: (۱) شعور سے باہر کوئی شے نہیں ہے، (۲) وجود رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ قابل محسوس ہو، جسے کوئی محسوس نہیں کرتا اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ نظریہ ان مادیت پسند مقولوں سے متصادم ہوتا ہے کہ (۱) شعور سے باہر اور آزاد معروضات ہیں جو ہم میں حسی رد عمل پیدا کرتے ہیں اور (۲) محسوس کئے جانے کے قابل معروضات اس وقت بھی وجود رکھتے ہیں جب ان کو محسوس نہیں کیا جاتا۔

اب ہم دیکھیں گے کہ داخلی عینیت کا اہم ترین علمبردار بیرکلے مزید کیا کہتا ہے۔ یہ دعوی

کرتے ہوئے کہ صرف انسان کی مرضی سے تصورات ابھرتے اور مٹتے ہیں بیرکلے نے لکھا: ''لیکن... خیالات جن کا واقعی حسی ادراک ہوتا ہے میری مرضی کے ویسے ہی تابع نہیں ہوتے۔ جب دن کی روشنی میں میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں تو یہ انتخاب کرنا میرے اختیار میں نہیں ہوتا کہ معروض مجھے دکھائی دے گا یا نہیں، نہ میں یہ معین کرسکتا ہوں کہ میرے منظر میں کون سے مخصوص معروضات آئیں گے۔ یہی حال سماعت اور دوسرے حواس کا بھی ہے، جو خیالات ان پر نقش ہوتے ہیں وہ میری مرضی کی مخلوق نہیں ہیں۔ ''

اس معاملے میں بیرکلے بالکل صحیح تھا۔ اس کے الفاظ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے شعور سے باہر اشیا وجود رکھتی ہیں جو ہماری آنکھوں، کانوں وغیرہ پر عمل کرتی ہیں، ہمارے اندر احساسات پیدا کرتی ہیں۔ بہ‌الفاظ دیگر احساسات (جو شعور کے مظاہر ہیں) بالکل ان مظاہر پر جو انہیں پیدا کرتے ہیں اور جو ہمارے شعور سے باہر وجود رکھتے ہیں، یعنی مادی مظاہر پر منحصر ہوتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے اس کی تصدیق فطری سائنس سے ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں لینن نے لکھا: ''...ہم سے باہر، ہم سے اور ہمارے شعور سے بالا مادے کی حرکت وجود رکھتی ہے، مثلاً ایتھر کی لہریں... جو آنکھ کی پتلی پر عمل کرکے انسان میں ایک مخصوص رنگ کا احساس

پیدا کرتی ھیں۔ فطری سائنس بالکل اسی طرح اسے سمجھتی ھے... یہ ھے مادیت: مادہ ھمارے اعضائے حواس پر عمل کرکے احساس پیدا کرتا ھے۔ ،،*

یہ سائنسی شہادت اور حقائق جنہیں خود بیرکلے تسلیم کرتا ھے مادیت کی سچائی ثابت کرتے ھیں۔ لیکن احساسات کے سرچشمے کا آزاد وجود تسلیم کرنے کے بعد بھی بیرکلے مادیت کا مخالف رھتا ھے۔ مذھب کی مدافعت کرتے ھوئے وہ مادیت‌پسندوں سے یوں گویا ھوتا ھے: ''...میں دعوی کرتا ھوں اور آپ بھی، کہ چونکہ ھم باھر سے متاثر ھوتے ھیں، ھمیں ھم سے باھر وجود رکھنےوالی طاقتوں کو بھی تسلیم کرنا چاھئے، ایک ایسی ھستی کی طاقتوں کو جو ھم سے مختلف ھے... لیکن اس طاقتور ھستی کی نوعیت پر ھمارا اختلاف ھے۔ اسے میں روح کہتا ھوں اور آپ مادہ...،،

چنانچہ روح کی اولیت پر عقیدہ رکھنے کی خاطر بیرکلے منطق اور سائنس کو خیرباد کہتا ھے اور خدا کی طرف واپس لوٹ جاتا ھے۔ اگرچہ وہ دعوی کرتا ھے کہ خدا کا وجود ھے، وہ اس کے وجود کا کوئی ثبوت پیش نہیں کرتا — خدا علم کے معروضات کی فہرست میں غائب ھے جس سے بیرکلے

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب اول، پیرا گراف ۲۔

اپنا کلام شروع کرتا ہے۔ وہ فلسفیانہ علم کو
جس کی سچائی ثابت ہو چکی ہے پیش کرنے کا
وعدہ تو کرتا ہے لیکن جو قول ہمارے سامنے
پیش کیا جاتا ہے اس کو بس عقیدے کی بنا پر
قبول کیا جا سکتا ہے۔

اس کے باوجود جب وہ یہ دعوی کرتا ہے کہ
خدا ہمارے احساسات کا سرچشمہ ہے، تو بیرکلے
اسی بنیاد پر یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ہمارے
شعور سے باہر اور آزاد کوئی شے وجود رکھتی
ہے، جو ہم میں احساس پیدا کرتی ہے۔ اور یہ
کہ جو شے احساسات پیدا کرتی ہے، وہ وجود
رکھتی ہے، خواہ ہم اسے محسوس کرتے ہوں یا
نہیں۔ اس طرح یہ فلسفی درحقیقت غیرشعوری طور
پر داخلی عینیت کی تردید کرتا ہے۔

خود بیرکلے کے مطابق وہ کیا چیز تھی، ج
نے بیرکلے کو یہ قبول کرنے پر مجبور کیا کہ
"ہماری روح سے باہر"، ایسی شے ہے جس کا انحصار
ہم پر نہیں ہے، اور یہ شے ہم میں احساسات پیدا
کرتی ہے؟ سب سے پہلے یہ ناقابل تردید حقیقت
کہ احساسات "ہماری روح"، سے آزاد ظہور میں
آتے ہیں اور غائب ہو جاتے ہیں، اور اس میں
وہ تصورات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جنہیں ہم
عام طور پر جب چاہیں ذہن میں پیدا کر سکتے
ہیں۔ احساسات اور تصورات میں یہ فرق ایک ایسی
حقیقت ہے جو داخلی عینیت سے ٹکراتی ہے۔ داخلی

عینیت‌پرست کو ثابت‌قدم رهنے کےلئے اس سے انکار کرنا پڑےگا کہ احساس نتیجہ هے سبب کا جو شعور سے باهر هے اور اس سے آزاد۔ کئی هم‌عصر داخلی عینیت‌پرست یہی کہتے هیں۔ مثال کے طور پر روڈولف کارناپ لکھتا هے کہ احساسات اور تصورات کے درمیان حد فاصل ''قدرے من‌مانی'' هے۔

یہ دعوی حقیقت کے خلاف هے۔ مثلاً میں تخیل تو کرسکتا هوں کہ سمندر کے ساحل پر دھوپ سینک رها هوں۔ لیکن خواہ میں کتنا هی چاهوں میرا جسم سورج کی تمازت محسوس نہیں کرسکتا اور نہ میری آنکھیں سمندر کو دیکھ سکتی هیں۔ جو هم تصور کرسکتے هیں اسے حقیقی، محسوس کی هوئی چیز میں تبدیل کرنا من‌مانی پسند پر منحصر نہیں هوسکتا۔ اس سے صرف ایک نتیجہ اخذ کیا جا سکتا هے: داخلی عینیت کا انکار، کہ هم جن احساسات کا تجربہ کرتے هیں، وہ ایک مادی سرچشمہ رکھتے هیں جو همارے شعور سے باهر هے، سائنس اور تجربے دونوں کے ثابت‌شدہ حقائق سے متضاد هوتا هے۔

کوئی بھی صاحب عقل اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ فریب خیال اور حقیقت دو مختلف چیزیں هیں۔ خواب کو حقیقت سے، واقعہ کو فریب‌خیال سے کس طرح جدا کیا جائے؟ عام طریقہ یہ هے کہ جو چیز صرف شعور میں وجود رکھتی هے اسے فریب خیال سمجھا جائے اور جو شعور سے باهر وجود

رکھتی ہے (اس کے باوجود کہ اس کا تشخص کیا جاتا ہے یا نہیں) اسے حقیقت یا واقعہ۔ بیرکلے ظاہری اور اصلی میں فرق کرنے کے اس طریقے کو مسترد کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ بیداری کے وقت ہم جن معروضات اور واقعات کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ اسی طرح صرف ہمارے شعور میں وجود رکھتے ہیں جس طرح وہ جن کا ہم خواب دیکھتے ہیں۔ کوئی بھی اس خیال سے اتفاق نہیں کرسکتا کہ حقیقت اور فریب‌خیال ایک ہی چیز ہیں۔ لہذا، بیرکلے بیان کرتا ہے کہ اس کے فلسفے میں بھی فریب‌خیال کو حقیقت سے ممتاز کرنے کا طریقہ ہے — دوسرے لوگوں سے تبادلۂ خیال کرکے۔ جس احساس کو اکثر لوگ حقیقت خیال کرتے ہیں وہ حقیقت ہے، اور جسے اکثر لوگ مسترد کرتے ہیں وہ فریب‌خیال ہے۔ لیکن بیرکلے یہ بھی کہتا ہے کہ لوگوں کی اکثریت غلطی کرسکتی ہے اور اکثر کرتی ہے۔ مثلاً ہزاروں برسوں تک بہت سے لوگ اس سے انکار کرتے رہے کہ کرۂارض گول ہے، ان کا عقیدہ تھا کہ سورج کرۂارض کے گرد گردش کرتا ہے۔ دونوں خیال غلط ثابت ہوئے۔

ظاہر ہے کہ ظاہری اور اصلی میں فرق کرنے کے طریقے کا فیصلہ رائے شماری سے نہیں کیا جاسکتا۔ مگر نہ بیرکلے نے اور نہ اس کے جانشینوں نے کوئی دوسرا طریقہ دریافت کیا۔ ان میں سے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ اس قسم کی پرتال بالکل غیرضروری

ہے کیونکہ عملاً فریب‌خیال اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ داخلی عینیت پرست ارنسٹ ماخ (۱۸۳۸ء تا ۱۹۱۶ء) نے یہ مثال دی: پنسل جس کا ایک حصہ پانی میں ڈوبا ہوا ہو ٹوٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اسی کو فریب خیال کہتے ہیں۔ لیکن ماخ کی رائے میں یہ فریب خیال نہیں ہے۔ اس نے لکھا: ''ایسی مثالوں میں فریب خیال کہنے سے عملی معنی نکلتے ہیں لیکن سائنسی نہیں۔ اسی طرح اس سوال کے بھی سائنسی نقطۂ نظر سے کوئی معنی نہیں ہیں کہ دنیا حقیقی ہے یا ہم نے محض اس کا خواب دیکھ رکھا ہے۔ لیکن سب سے عجیب‌وغریب خواب بھی ویسی ہی حقیقت ہے، جیسے کہ کوئی اور حقیقت۔''

ماخ جسے ''سائنسی نقطۂ نظر'' کہتا ہے وہ سائنس کےلئے بالکل ناقابل‌قبول ہے۔ سائنس کا مقصد اس میں داخل ہوکر جو ظاہر میں نظر آتا ہے اس تک پہنچنا ہے جو واقعی ہے۔ یہ تصور کرنا مشکل نہیں کہ ایسے سائنس‌داں (یا کسی اور) کا کیا حشر ہوگا جو ماخ کے نظریے سے رہنمائی کرے۔ ذہنی قیاس آرائیاں کرنےوالوں اور حقیقت کو گڈمڈ کرنےوالوں کی ساری غلطیاں اس کے حصے میں آئیں‌گی۔

ہر معروض کی بابت ہمارا علم صرف ہمارے احساسات ہیں، بیرکلے کہتا ہے اور چنانچہ ''...معروض اور احساس ایک ہی چیز ہے''۔ لہذا، بیرکلے کی

داخلی عینیت کا بنیادی مقدمہ اس دعوی پر مبنی ھے کہ ھمیں اشیا کے متعلق کچھ علم صرف احساسات کے ذریعے حاصل ھو سکتا ھے۔ لیکن ھم جانتے ھیں کہ جنس تجارت کی قدر ھوتی ھے جس کا احساسات کے ذریعے ادراک کرنا ناممکن ھے۔ ھم جانتے ھیں کہ روشنی ۳ لاکھ کلومیٹر فی‌سیکنڈ کی رفتار سے سفر کرتی ھے جسے آدمی نہ دیکھ سکتا ھے اور نہ تصور کرسکتا ھے۔ ریڈیو اسٹیشن جو لہریں خارج کرتا ھے ان کی خصوصیات کا اچھی طرح مطالعہ کیا جاچکا ھے، اگرچہ احساسات کے ذریعے ان کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ وغیرہ وغیرہ۔

بیرکلے کا نظریہ انسانی علم کے ایک اھم‌ترین حصے کو نظرانداز کرتا ھے — تصورات کلی یا تجریدی خیالات کو۔ بیرکلے ان کے وجود سے انکار کرتا ھے اور علم کو صرف احساسات اور تصورات تک محدود رکھتا ھے۔ ایسا نظریہ جو تصورات‌کلی سے انکار کرتا ھو سچی سائنس نہیں ھوسکتا۔

ھم فرض کئے لیتے ھیں کہ معروضات محض احساسات کا مجموعہ ھیں۔ تو پھر دنیا، معہ ھر شے اور لوگوں کے، احساسات کا مجموعہ ھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ھے کہ اس دنیا میں ھم میں سے ھر ایک واحد موجود انسان ھے اور باقی سب محض ھمارے احساسات ھیں۔ یہ ھمہ‌انانیت (solipsism) ھے۔ بیرکلے اور اس کے بیشتر جانشین اس سے انکار

نہیں کرتے کہ دوسرے لوگوں کا بھی وجود ہے،
یعنی وہ ہمہ‌انانیت کو مسترد کرتے ہیں۔ جدید
عینیت پرست فلسفی برٹرینڈ رسل لکھتا ہے: ”ہمہ‌انانیت
کی بابت یہ کہنا چاہئے کہ سب سے پہلے نفسیاتی
طور پر اسے ماننا ناممکن ہے، درحقیقت اسے وہ
لوگ بھی مسترد کرتے ہیں جو اپنے آپ کو اس
کا حامی سمجھتے ہیں۔ ایک بار مجھے ممتاز منطق‌داں
مسز کرستین لاڈ فرینکلن کا خط ملا۔ اس میں
انہوں نے لکھا کہ وہ ہمہ‌انانیت‌پرست ہیں اور انہیں
اس پر حیرت ہے کہ اور کوئی نہیں ہے۔ ایک
منطق‌داں کی اس بات پر حیرت سے مجھے بھی حیرت
ہوئی۔“ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس شخص
کو مشکل ہی سے منطق‌داں کہاجا سکتا ہے جو
پہلے کہتا ہے کہ دنیا میں وہ واحد ہستی ہے اور
فوراً حیرت سے پوچھتا ہے کہ اس کا کوئی ہم‌خیال
شخص کیوں نہیں ہے۔ لیکن دوسرا داخلی عینیت‌پرست
کارناپ کہتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا دوسرے لوگ
وجود رکھتے ہیں فلسفے میں ناروا ہے۔ یہ بات اتفاقی
نہیں ہے کیونکہ داخلی عینیت کی فوری منزل ہمہ‌انانیت
ہے۔ آخر اس کے صرف دو ہی جواب تو ہوسکتے
ہیں۔ یا تو داخلی عینیت کی صداقت تسلیم کی جائے
اور اس سے اتفاق کیا جائے کہ ہم میں سے ہر
ایک وہ واحد شخص ہے جس کا وجود ہے۔ یا پھر
مادیت‌پسندوں کی تائید کی جائے کہ دوسرے لوگ
بھی وجود رکھتے ہیں اور کہا جائے کہ داخلی

عینیت کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ تیسرا جواب نہیں ہوسکتا۔ انسانی تجربہ اور سائنس دونوں ثابت کرتے ہیں کہ مادیت صحیح ہے، اور اس طرح داخلی عینیت کی بنیادیں ڈھے پڑتی ہیں۔

(۴) مادیت بمقابلۂ معروضی عینیت

ہمیں عینیت کے کلاسیکی بانیوں جیسے کہ قدیم یونان میں افلاطون (۴۲۸/۴۲۷ تا ۳۴۷ قبل از مسیح) اور جرمنی میں ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) کی تعلیمات میں عینیت کی ایک دوسری شکل بھی ملتی ہے۔ یہ فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ قدرت ہمارے شعور سے باہر اور آزاد وجود رکھتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہم اپنے حواس کے ذریعے انفرادی معروضات کا ادراک کرتے ہیں جن پر دنیا مشتمل ہے۔ لیکن احساسات سے صرف سطحی علم حاصل ہوتا ہے جو چھوٹے بچوں کو بھی حاصل ہے۔ حسی مدرکہ سے ہمیں سچا علم یعنی اشیا کے جوہر کا علم نہیں ملتا۔ انسان کو رنگ، بو، ذائقے کی حسی مدرکہ حاصل ہوسکتی ہے۔ وہ ان مدرکات کو یاد کرکے معین معروضات کا خیال کرسکتا ہے۔ لیکن ان میں جو مشترک ہے، اور جس چیز سے ان کی تخصیص ہوتی ہے یعنی جوہر، اسے حواس کے ذریعے ادراک میں نہیں لایا جا سکتا اور نہ انہیں تصور کیاجاسکتا ہے۔

افلاطون کے زمانے میں بھی سائنس حسی معلومات تک محدود نہیں تھی۔ آخر حسی مدرکات اور تصورات ہمیں یہی تو بتاتے ھیں کہ الگ الگ، عبوری، اتفاقی معروضات کیسے نظر آتے ھیں۔ لیکن سائنس ان کے جوھر کو سمجھنے کی کوشش کرتی ھے۔ اس کا تقاضہ ھے کہ الگ تھلگ، عارضی حقائق اور اشیا میں مشترک، مستحکم اور پائدار خصوصیات کا علم حاصل کیاجائے جو ان کی بنیاد ھیں اور ان میں ظاھر ھوتی ھیں۔ مختصر یہ کہ ان اشیا کا جوھر سمجھنے کےلئے، جن پر دنیا مشتمل ھے، ھمیں ان کا ایک تصور کلی قائم کرنا چاھئے۔

حسی مدرکہ یا تصور کا موضوع ایک معین انفرادی شے مثلاً مثلث متساوی‌الساقین ھے جو میری نوٹ‌بک میں کھنچی ھوئی ھے۔ دوسری طرف غوروفکر کا موضوع تمام مثلثوں کا جوھر (خاص بنیادی خصوصیات) ھے جو کبھی وجود میں رھے ھیں اور وجود رکھیں‌گے اور یہ جوھر ''مثلث،، کے تصورکلی میں مجسم ھے۔ مثلث کے جوھر کےلئے یہ بالکل غیراھم ھے کہ وہ کس مادے سے بنا ھے، وہ کتنا بڑا ھے، اس کا رنگ کیا ھے، وغیرہ۔ موجود مثلثوں کی انفرادی امتیازی خصوصیات بھی جو انھیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ھیں کوئی اھمیت نہیں رکھتیں۔ اس کے باوجود ھر مثلث میں بذات خود مثلث کی تمام امتیازی خصوصیات ھونی چاھئیں جن کے مجموعے پر اس کا جوھر مشتمل ھو جو ھمیشہ

ایک ھی ھوتا ھے خواہ اس کے بےشمار انفرادی اظہارات کو کچھ بھی پیش آئے۔

لہذا، حسی طور پر ادراک میں آنےوالے تمام مادی مظاھر معین اشیا کے جوھر کے بیرونی اظہار ھیں اور ان کا جوھر مظاھر کی جڑ، ان کا اندرونی سرچشمہ ھے جس کی بدولت ھی ان کا وجود ھے۔ حسی طور پر ادراک میں آنےوالی مادی اشیا معروضی طور پر، شعور سے باھر وجود رکھتی ھیں۔ لیکن یہ حقیقت کا صرف خارجی پہلو ھے۔ مادی مظاھر کی بنیاد، جن پر کائنات مشتمل ھے، بظاھر انفرادی مظاھر کے ابدی جواھر ھیں جنہیں نہ پیدا کیا جا سکتا ھے اور نہ تباہ۔

ھیگل کے خیال میں یہ جواھر کیا ھیں؟ کسی مثلث کا جوھر اس کے مادے، ناپ یا رنگ پر منحصر نہیں ھوتا۔ تمام مثلثوں کا جوھر وہ ھے جو ان سب میں مشترک ھے، یعنی ھر مثلث سیدھی لکیروں والی بند شکل ھے جو تین زاویے بناتی ھے۔ مثلث کا جوھر دیکھنا یا تخیل بھی کرنا ناممکن ھے کیونکہ صرف ان اشیا کا تخیل کیا جا سکتا ھے جو حواس کے ذریعے محسوس کی جا سکتی ھیں۔ جس مثلث کا تخیل میں کرسکتا ھوں وہ سیاہ تختے پر چاک سے، یا کاغذ پر پنسل سے کھینچا جا سکتا ھے لیکن ''عام طور پر مثلث'' کا کوئی بھی تخیل نہیں کرسکتا۔ وہ مادی معروض نہیں ھے، ٹھوس تصور تک نہیں ھے، بلکہ تجریدی خیال ھے، تصورکلی۔

جوہر (بہ‌جائےخود حرارت، بہ‌جائے خود پودا، بہ‌جائے خود رفتار) صرف غور و فکر کے ذریعے قابل‌فہم ہوتا ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ مادی اشیا کا حقیقی جوہر — تصورکلی، فکر ہے جس کو انسان ذہنی طور پر سمجھ سکتا ہے لیکن جو ظہور میں آئے اور غائب ہوئے بغیر وجود رکھتی ہے، اس سے آزاد کہ اسے پوری طرح سمجھ لیا گیا ہے یا نہیں؟

اس خیال سے ہیگل نے یہ نتیجہ نکالا کہ دنیا کی سچی بنیاد، جو ہمارے شعور سے باہر وجود رکھتی ہے اور جس کی تحقیق ہم کر رہے ہیں، تصورات کلی یا افکار ہیں اور تمام مادی اشیا اور حقائق افکار کی پیداوار اور اظہار ہیں۔ یہ افکار کس کے ہیں؟ چونکہ وہ تمام کائنات کو محیط کرتے ہیں اس لئے انہیں کسی ''روح،، کے افکار ہونا چاہئے۔ اسے ہیگل ''عالمی روح،، یا ''مطلق خیال،، کہتا ہے۔ ہیگل کی رائے میں ''مطلق خیال،، اور کائنات یکساں ہیں۔ فطرت ''مطلق خیال کی دوسری ہستی،، ہے، ''ہمیں فطرت کو غیرشعوری فکر کے نظام کی طرح سمجھنا چاہئے، پتھرائی ہوئی سوجھ بوجھ،،، اور انسان کو ''باشعور فکر کی طرح،، (نباتات اور معدنیات کا تو ذکر ہی کیا جانوروں کی بھی ایسی خصوصیت نہیں ہے)۔ ہر مادی شے کی طرح انسان لامحدود روح کا اظہار ہے جو دنیا کی بنیاد ہے، لیکن ایسا اظہار جو شعور کا، ''محدود روح،، کا مالک ہے، جو

سوچنے کے قابل، اشیا کے جوهر یا تصورات کلی کو سمجھنے کے قابل هے اور دنیا کو عالمی روح کے غوروفکر کی طرح تصور کرسکتا هے۔ چنانچه عالمی روح اپنے آپ کو روح کی طرح سمجھتی هے، عالمی غوروفکر اپنے بارے میں انسان کے توسط سے فکر کرتا هے۔ هیگل نے اپنے فلسفے کی بابت لکھا که وه ''فطرت کی اور کسی بھی محدود روح کی تخلیق سے قبل اپنی ابدی هستی میں خدا کا اظہار هے۔''

یه هے لب‌لباب معروضی عینیت کا، جس کے مطابق دنیا کی بنیاد بےنفس روح، ''مطلق خیال'' هے نه که انسان کا انفرادی شعور۔

معروضی عینیت کا نقطهٔ آغاز یه هے که هم شعور سے باهر موجود مادی اشیا کا علم ان کے جوهر کے تصورات‌کلی قائم کرکے غوروفکر کے ذریعے حاصل کرتے هیں۔ لہذا غوروفکر اشیا کا جوهر جاننے کا ذریعه هے اور یه علم ان کے جوهر کا تصورکلی هے۔ یه قدرتی استخراج هے۔ لیکن معروضی عینیت‌پرست کہتے هیں: اگر هم اشیا کا جوهر غوروفکر اور تصورات‌کلی کے ذریعے علم میں لاتے هیں تو پھر همارے شعور سے باهر تمام دنیا اشیا نہیں بلکه تصورات‌کلی هیں۔ لیکن کیا یه منطقی هے؟ اگر اشیا کے جوهر کا همارا علم تصورکلی هے تو اس کا مطلب یه بالکل نہیں هے که خود اشیا کا جوهر بھی ایک تصورکلی هے۔ تصورات‌کلی همارے شعور میں موجود هیں مگر اشیا کا جوهر،

خود اشیا کی طرح، ہمارے شعور سے باہر وجود رکھتا ہے۔ لہذا تصورکلی سے مختلف جو عینی ہیں، اشیا کا جوہر اور خود اشیا مادی ہیں۔ مثلث کے جوہر کا اس وقت بھی وجود تھا جب انسان کو اس کا بالکل علم نہیں تھا، یہاں تک کہ انسان وجود میں بھی نہیں آیا تھا۔ جہاں تک مثلث کے تصور کلی کا تعلق ہے وہ اس وقت ظہور میں آیا جب انسان علم کی کافی بلند سطح تک پہنچ گیا۔ یہ عیاں ہے کہ اشیا کا مادی جوہر مقدم ہے اور اس کی فکر یا تصورکلی میں اس کا اظہار ثانوی۔ اس طرح سائنس مادیت کی صداقت اور معروضی عینیت کے بےبنیاد ہونے کی تصدیق کرتی ہے۔

معروضی عینیت‌پرست یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مادی دنیا الگ الگ اشیا پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کا آغاز اور انجام ہے۔ لیکن روح کی دنیا تصورات‌کلی پر مشتمل ہے جن کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا یعنی وہ دائمی ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہر شے واقعی محدود ہے لیکن مجموعی طور پر مادی دنیا کی بابت ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ ہر مادی شے کا سرچشمہ دوسری مادی اشیا ہیں (ورنہ وہ نیستی سے پیدا ہوتی)۔ وہ بالکل غائب نہیں ہوسکتی، غائب ہوتے وقت وہ دوسری مادی اشیا کو پیدا کرتی ہے۔ لہذا مادی دنیا کا نہ آغاز ہے اور نہ انجام، وہ ابدی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تصورات‌کلی کی دنیا اور انسانیت کے مقدر کا

چولی دامن کا ساتھ ہے جس نے ان تصورات کلی کو
پروان چڑھایا اور جو انہیں استعمال کرتی ہے۔
لیکن انسانیت ایک معین وقت پر وجود میں آئی،
اور خود ہیگل بھی اس کے ابدی وجود کا دعوی
نہیں کرتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ''نجیب''، ''فوجی
جاگیر''، ''فیکٹری''، ''الیکٹرون'' وغیرہ کے تصورات کلی
کب ظہور میں آئے اور ''فلوجسٹن''، ''تدویر''، وغیرہ
کے تصورات کلی کب ترک کردئے گئے۔ تصورات کلی
تغیرپذیر اور عارضی ہوتے ہیں۔ وہ انسانی علم کی
ترقی کی مخصوص منزلوں میں ابھرتے ہیں اور ان کی
اصلاح اور وضاحت ہوتی رہتی ہے۔ فطرت، جس
کا نہ آغاز ہے نہ انجام، مقدم ہے اور لوگوں کے
دماغ میں اس کا باشعور عکس یعنی تصورات کلی
کی دنیا، جن کا آغاز اور انجام ہے، ثانوی ہے۔

معروضی عینیت کے مطابق ''لامحدود عالمی روح''
کا غوروفکر، جس کا وجود فطرت اور ''محدود
روح'' یعنی انسان کی تخلیق سے پہلے تھا، دنیا کی
بنیاد ہے۔ لیکن اول تو یہ کہ اگرچہ کسی انسان
کو غوروفکر کے بغیر دیکھنا غیرمعمولی بات نہیں
ہے (بے ہوشی، ایتھر سے بےہوشی میں وغیرہ) مگر
انسان کے بغیر کوئی بھی غوروفکر سے دوچار نہیں
ہوا ہے۔ دوم، اگر اس ناممکن بات کو تسلیم
کر بھی لیا جائے اور منظور کر لیا جائے کہ
غوروفکر اپنے مادی وسیلے سے علحدہ وجود رکھ سکتا
ہے تو کیا مانا جاسکتا ہے کہ فطرت اس غور و فکر

کی پیداوار ہے؟ کسی فکر کے حصول کےلئے بعض
مادی مظاہر کی موجودگی ناگزیر طور پر ضروری
ہے (اس کے حصول سے بھی پہلے) ۔ اس حصول کی
بنیاد بعض مادی مظاہر کی دوسرے مادی مظاہر
میں تبدیلی ہے جو اس حصول کے دوران میں پیدا
ہوئے نہ کہ نیستی سے ۔ سائنس اور تجربہ ان
حقائق کو ثابت کرتے ہیں ۔ کوئی بھی معروضی
عینیت‌پرست انہیں غلط ثابت نہیں کرسکا اور اس
کا ایک بھی ثبوت نہیں پیش کیا گیا کہ فطرت
کو غیرمادی روح نے نیستی سے پیدا کیا ہے ۔ صرف
وہ شخص جو دانش اور سائنس سے انکار کرتا ہے
ایسی باتوں پر یقین کرسکتا ہے ۔ ''فلسفے کو
سائنس کی شکل کے قریب لانا، اسے حقیقی علم بنانا —
یہ ہے میرا مقصد،، ہیگل نے لکھا ۔ لیکن حقیقت
یہ ہے کہ بیرکلے کی طرح ہیگل بھی سائنسی علم کو
نظرانداز کرتا ہے اور مذہب قبول کرتا ہے ۔
جس طرح بعض داخلی عینیت‌پرست خدا پر یقین
نہیں کرتے اسی طرح بعض معروضی عینیت‌پرست بھی
کہتے ہیں کہ خدا کا وجود نہیں ہے ۔ لیکن کیا
یہ ممکن ہے کہ فلسفیانہ نظریے سے لفظ ''خدا،،
کو حذف کرکے عینیت کو مذہب تک پہنچنے
سے روکا جاسکے؟ لینن نے اس کا جواب یوں دیا
ہے : عینیت کی ہر شکل فطرت کو ثانوی خیال کرتی
ہے، جو عقل کی پیداوار ہے ۔ لیکن فطرت کو
''پیدا کرنے،، کےلئے کسی کو اس سے آزاد وجود

رکھنا چاھئے۔ ''اس کا مطلب یہ ھے کہ کوئی ہستی فطرت سے باھر وجود رکھتی ھے، کوئی ہستی جو فطرت کو پیدا کرتی ھے۔ سادہ زبان میں اسے خدا کہتے ھیں۔ عینیت پرست فلسفیوں نے ھمیشہ اس آخرالذکر نام کو بدلنے کی کوشش کی ھے، اسے زیادہ مجرد، زیادہ مبہم بنایا ھے...،،* لیکن اس سے بات نہیں بدلتی۔ فلسفے کے بنیادی سوال کا عینیت پرست حل سائنسی علم سے، انسانی عقل اور عمل سے ٹکراتا ھے۔ لہذا ھر عینیت پرست نظریہ، خواہ اس کے حامی مذھب کے منکر ھی ھوں، معروضی طور پر مذھب کےلئے راہ ھموار کرتا ھے۔

داخلی اور معروضی عینیت میں ایک اور چیز مشترک ھے۔ ھیگل نے تعلیم دی کہ تمام موجودہ اشیا — فطرت بھی (''پتھرائی ھوئی،،، بےشعور فکر) اور انسانی شعور بھی (اپنے آپ کو فکر کی حیثیت سے سمجھنےوالی فکر) — فکر ھے۔ معروضی عینیت کا جوھر ہستی کا غوروفکر سے تطابق ھے۔ اور داخلی عینیت پرست تمام موجودہ اشیا — فطرت اور انسانی شعور دونوں — کو انسانی روح کے داخلی جذبات قرار دیتے ھیں۔ چنانچہ معروضی اور داخلی عینیت پرست دونوں سارے وجود کو — جو عام طور پر مادی اور جو عام طور پر عینی کہا جاتا ھے — شعور

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب چہارم، پیراگراف ۵۔

کی سطح تک لانے یا مادے کے شعور سے تطابق کرنے میں متفق ہیں۔ نتیجے میں عینیت کی ہر شکل ایسے بدیہی حقائق سے انکار کرتی ہے جیسے کہ سینما کے ٹکٹ میری سوچ کی حیثیت سے اور بذات خود ٹکٹ دو مختلف چیزیں ہیں۔ گیٹ کیپر کو خواہ میں ہزار بار سمجھانے کی کوشش کروں کہ ٹکٹ کی سوچ اور اصل ٹکٹ ایک ہی چیز ہیں وہ مجھے محض ٹکٹ کی سوچ پر کبھی ہال میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دے گا۔

روزمرہ کی زندگی میں لوگ یوں سوچتے ہیں کہ ان کی اشیا کی تمام مدرکات، خیالات اور تصورات کا انحصار خود اشیا پر ہے، نہ کہ اس کے برعکس۔ آخرکار اشیا اس وقت بھی وجود رکھتی ہیں جب ان کی بابت ہمارا کوئی تصور یا خیال نہیں ہوتا۔ لہذا روزمرہ کی زندگی میں لوگوں کا مادی نقطۂ نظر ہوتا ہے۔

عام طور سے وہ یہ نہیں سوچتے کہ اس نقطۂ نظر کا سبب کیا ہے۔ اسے وہ تسلیم‌شدہ بات سمجھتے ہیں۔ اس ''عملی،، مادیت اور فلسفیانہ مادیت میں کیا فرق ہے؟ فلسفیانہ مادیت کے حق میں اور اس کے خلاف دلائل کا مقابلہ کرکے ہم یہ معلوم کرچکے ہیں کہ فلسفے کے بنیادی سوال کا مادیت‌پسندانہ حل کوئی جلدبازی کا فیصلہ نہیں ہے۔ وہ نتیجہ ہے جو ان تمام باتوں سے لازمی طور پر اخذ ہوتا ہے جنہیں سائنس نے فطرت کے متعلق، انسانوں اور

ان کے غوروفکر کے بارے میں معلوم کیا ہے۔ مختصراً مجموعی طور پر انسانی تجربے سے۔

اب ہم فلسفے کے بنیادی سوال کے متعلق مادیت پسندانہ حل کے دو اہم سائنسی ثبوتوں کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۵) کرۂارض کے ماضی کی سائنس اور فلسفے کا بنیادی سوال

ابھی تک کسی سائنس‌داں نے بےجان اشیا میں احساس یا فکر کی کوئی شہادت دریافت نہیں کی۔ اس لئے سائنس زندگی کو شعور کی لازمی بنیادی شرط خیال کرتی ہے۔ کرۂارض پر زندگی کا آغاز کب ہوا؟ مختلف سائنسیں اس سوال کا جواب دینے میں مدد کرتی ہیں۔ مثلاً ماہرین طبیعیات نے معلوم کرلیا ہے کہ کسی ارضیاتی طبقے میں موجود یورینیم، اکتینو یورینیم اور تھوریم کے تابکار سلسلوں کے پہلے اور آخری عناصر کی مقدار معلوم کرکے اور اس طبقے میں جمع ہونےوالے ہیلیم کی مقدار پیش‌نظر رکھتے ہوئے اس کی عمر کا کافی صحیح تخمینہ لگایا جاسکتا ہے۔ یہ طریقہ استعمال کرکے ماہرین ارضیات نے نہ صرف یہ ثابت کردیا ہے کہ زمین کی اوپری تہہ کتنی پرانی ہے (تقریباً ۴ ارب سال) بلکہ انفرادی ارضیاتی ادوار کی مدت بھی بتادی

ہے۔ کرۂارض کی مختلف پرتوں کی جانچ پرتال کے
بعد ماہرین ارضیات اور قدیم حیاتیات‌داں اس نتیجے
پر پہنچے ہیں کہ ۳ ارب سال پہلے کرۂارض پر
سادہ‌ترین زندگی تک موجود نہیں تھی۔

خرد حیاتیات کی تحقیق سے ثابت ہوا کہ خرد نظام
جسمانی جو زمین پر سب سے پرانے زندہ اجسام
ہیں فکر تو کجا احساس کی بھی صلاحیت نہیں رکھتے۔
ان میں صرف تحریک‌پذیری کی صلاحیت ہوتی ہے۔
جانوروں کی پتھرائی ہوئی باقیات کے مطالعے (قدیم
حیاتیات) سے معلوم ہوتا ہے کہ کروڑوں برسوں کے
دوران حیوانات بتدریج زیادہ پیچیدہ ہوتے گئے، یہاں
تک کہ تیسرے جگ میں (٦ کروڑ ۹۰ لاکھ سے
لے کر ۱۰ لاکھ سال پہلے تک) دودھ پلانے والے
جانور نمودار ہوئے۔ ان میں اعلی درجے کے حیوان
بھی تھے جو نہ صرف احساس کی بلکہ مدرکات اور
تصورات کی صلاحیت رکھتے تھے۔ لیکن شعور،
سوچنے کی صلاحیت صرف انسانوں میں پائی جاتی
ہے۔ زمین کی ان پرتوں میں ملنے والی تابکار انتشار
کی اشیا کے تجزیے سے، جن میں انسان کے فوری
جدامجد hominid کی پتھرائی ہوئی ہڈیاں بھی تھیں،
ثابت ہوتا ہے کہ حیوانی دنیا سے انسان کے جدا
ہونے کا دور ۵۰ لاکھ سے ۱۰ لاکھ سال پہلے تک
پھیلا ہوا ہے۔

اگر دنیا معہ ان تمام اشیا کے جو اس میں موجود
ہیں احساسات اور خیالات کی پیداوار ہے تو ایک

ارب سال کے دوران میں جب کرۂارض پر زندگی نہیں تھی تب وہ کس کے احساسات اور خیالات تھے؟ عینیت‌پرست علم کی روشنی میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے۔ لینن نے لکھا: ''فطری سائنس مثبت طور پر دعوی کرتی ھے کہ کرۂارض کا وجود کبھی ایسی حالت میں تھا کہ اس پر کسی بھی انسان یا زندہ مخلوق کا وجود نہ تھا اور نہ ھوسکتا تھا۔ نامیاتی مادہ بعد کا ظہور ھے، وہ طویل ارتقا کا نتیجہ ھے۔ اس سے یہ اخذ کیاجاسکتا ھے کہ... مادہ مقدم ھے اور فکر، شعور، احساس بہت بلند نشوونما کی پیداوار ھیں،،۔* چنانچہ یہاں بس دو انتخاب ھوسکتے ھیں — یا تو جدید فطری سائنس اور مادیت جو لازمی طور پر اس سے اخذ ھوتی ھے یا پھر عینیت اور بطور نتیجہ سائنس کی ثابت‌شدہ عام صداقتوں سے انکار۔

(۶) اعلی اعصابی نظام کی عضویات اور فلسفے کا بنیادی سوال

اب ھم اعلی اعصابی نظام کی عضویات سے بحث کریں‌گے۔ اس سائنس نے ثابت کیا ھے کہ دماغ کی بیرونی تہہ میں مخصوص ابتدائی خانے ھوتے ھیں

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب اول، پیراگراف ۴۔

جہاں اس وقت احساس پیدا ہوتے ہیں جب اعضائے حواس (آنکھ، کان وغیرہ) پر کسی بیرونی اثر کا ردعمل درآور اعصاب کے ذریعے متعلقہ خانے کو ارسال کیا جاتا ہے۔ اگر گدی والے حصے میں ایسا ایک خانہ تباہ ہوجائے تو نتیجہ بےبصری ہوتا ہے اور اگر کنپٹی والے حصے میں ایسا خانہ زخمی ہوجائے تو سماعت کی حس ختم ہوجاتی ہے۔ دماغ کی بیرونی تہہ میں بعض خانوں کے تباہ ہونے سے انسان معروض کا مجموعی طور پر ادراک نہیں کرسکتا، حالانکہ رنگوں کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ ایسے خانے (یا نکتے) بھی ہیں جن پر بجلی کے ذریعے اثر ڈالنے سے انسان کے شعور میں واضح یادیں پیدا ہوسکتی ہیں۔ جب آکسیجن کی کمی ہوتی ہے تو دماغ پر شدید ردعمل ہوتا ہے۔ دماغ میں خون کی گردش میں خرابی کے سبب سے کسی بھی خانے کو آکسیجن کی فراہمی میں تھوڑی سی بھی کمی سے دماغ کے کار منصبی پر شدید اثر پڑتا ہے، شعور یک لخت معطل ہو جاتا ہے۔

سائنس نے ناقابل تردید طور سے ثابت کردیا ہے کہ احساسات اور افکار کا انحصار ایک انتہائی پیچیدہ طور پر منظم مادی عضو — دماغ کے حسب معمول کارمنصبی پر ہے۔ بہ‌الفاظ دیگر شعور کے وجود کا انحصار مخصوص طور پر منظم مادے (دماغ) کے موجود ہونے پر ہے جو شعور پر تکیہ نہیں کرتا۔ لینن نے لکھا ہے کہ فطری سائنس

''اٹل طور پر اس بات کی قائل ہے کہ فکر دماغ کا کارمنصبی ہے اور احساسات یعنی خارجی دنیا کی شبیہیں ہمارے اندر وجود رکھتی ہیں جو ہمارے اعضائے حواس پر اشیا کے عمل کا نتیجہ ہیں،،۔ *

داخلی عینیت پرست کہتے ہیں کہ ہر جسم اور دماغ بھی احساسات کا مجموعہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دماغ شعور کی پیداوار ہے، نہ کہ شعور دماغ کی پیداوار ۔ چنانچہ ماخ کی طرح داخلی عینیت پرست اویناریوس فطری سائنس کی تحقیقات کو کھلم کھلا مسترد کرتا ہے اور کسی ثبوت کے بغیر یہ دعوی کرتا ہے کہ ''دماغ فکر کا عضو نہیں ہے،، اور تصورات و احساسات دماغ کے کارمنصبی نہیں ہیں۔ لینن لکھتے ہیں کہ اس طرح وہ ''علم عضویات کی انتہائی ابتدائی صداقت سے انکار کرتا ہے،،۔ **

یہاں پھر ہمیں علم عضویات کے، چنانچہ مادیت کے ثابت‌شدہ حقائق اور عینیت کے درمیان انتخاب کرنا چاہئے جو اعلی اعصابی سرگرمی کی عضویات کی ثابت کردہ باتوں کو ٹھکراتی ہے۔

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب اول، پیراگراف ٥۔

**ایضاً۔

(۷) آخر فلسفه هے کیا؟

فلسفیانه علم کن معنوں میں دوسرے سائنسی علم سے مختلف هے؟ مارکس سے پہلے عام طور پر یه عقیده تھا که فلسفه فطرت، انسان اور اس کے غوروفکر کے متعلق هر سوال کا تفصیلی اور مختتم جواب دیتا هے۔ جرمن عینیت‌پرست فلسفی یوهن فختے (۱۷۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) نے لکھا که فلسفه ''تمام انسانی علم کا اس کی مبادیات میں احاطه کرتا هے... هر تحقیق ایک سوال کو همیشه کےلئے حل کر دیتی هے''۔ جرمن مفکروں لیبنیتس، کانٹ اور هیگل کے فلسفیانه نظام تمام بنیادی مسائل کے مختتم حل پیش کرنے کی کوشش کرتے هیں، اس صورت‌حال میں بھی جب ضروری سائنسی شہادت دستیاب نہیں تھی۔

فلسفے اور اس کے مقاصد کے متعلق مارکس اور اینگلس کے خیالات مختلف تھے۔ ان کی دلیل یه تھی که مسائل اور قوانین کا، جن سے کیمیا، علم نباتات یا کوئی دوسری مخصوص سائنس بحث کرتی هے، تعلق حقیقت کے محض ایک میدان یا پہلو سے هوتا هے۔ لیکن هر میدان سے متعلق عام مسائل هوتے هیں اور عام قوانین فطرت، معاشرے اور غوروفکر کے هر میدان میں کام کرتے هیں۔ ان عام مسائل اور قوانین سے کیمیا، علم نباتات یا کوئی دوسری مخصوص سائنس بحث نہیں کرتی۔ ان کی تحقیق

فلسفے کا کام ہے۔ جب ہم نے فلسفے کے بنیادی سوال پر بحث کی تو ہم نے دیکھا کہ اس کا صحیح حل تمام سائنسوں کے حاصل‌شدہ مجموعی علم کا استخراج ہے۔ تمام دوسرے فلسفیانہ مسائل کے متعلق بھی یہی کہاجاسکتا ہے۔ فلسفہ مختلف سائنسوں کے دریافت‌شدہ حقائق اور قوانین کی جانچ پرتال اور ان کا موازنہ کرتا ہے، اس مواد کا خلاصہ کرتا ہے، وہ عام نتائج مرتب کرتا ہے جو لازمی طور پر اس مواد سے اخذ ہوتے ہیں۔ لہذا فلسفہ فطرت، معاشرے اور غوروفکر کی نشوونما کے سب سے عام قوانین کی سائنس اور فکر انسانیت کے جمع کئے ہوئے تمام علم کا ماحصل ہے۔

ہر سائنس‌داں، اس کا میدان خواہ کچھ بھی ہو، ایسے تصورات کلی استعمال کرتا ہے جیسے مادی اور عینی، حرکت اور سکون، تسلسل اور عدم‌تسلسل، علت اور معلول، صداقت اور غلطفہمی وغیرہ۔ سائنس‌داں انھیں جو معنی پہناتا ہے اکثر اسے وہ بالکل عیاں معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ان خیالات کے معنی کا گہرا انحصار ان عام مسائل اور قوانین کی معین سمجھ بوجھ پر ہوتا ہے جن کا مطالعہ فلسفہ کرتا ہے۔ بعض تصورات کلی کو مخصوص معنی پہنا کر سائنس‌داں اپنی تحقیق دراصل بعض عام مسائل کے حل سے شروع کرتا ہے، چاہے اسے اس حقیقت کا شعور نہ ہو۔ جب سائنس‌داں عام قوانین کے مخصوص تصور کا، عام

مسائل کے مخصوص حل کا اتباع کرتے ہیں تو
وہ شعوری یا غیرشعوری طور پر ایک معین فلسفیانہ
رویہ اختیار کرتے ہیں۔ پھر بھی ان میں سے
بعض اس حقیقت سے بالکل بےخبر ہوتے ہیں کہ ان
کے اصول ایک معین قسم کے فلسفے پر مشتمل
ہیں۔

تحقیق کے اصول، بنیاد یا اس کا طریقہ اس
چیز کو کہتے ہیں جس سے سائنس‌داں اپنی تحقیق
شروع کرتا ہے، جس کا اس کے کام میں رہنما رول
ہوتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی دیکھا
ہے یہ دراصل وہ فلسفہ ہے جس کو وہ درحقیقت
استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ تمام سائنسوں کا
(اور عمل کا جس پر وہ مبنی ہیں) نتیجہ بھی ہے
اور تمام سائنسوں اور عمل کا طریقہ بھی۔

سائنس ایک جگہ ٹھہری نہیں رہتی۔ اکثر
اہم دریافتوں سے سائنس میں انقلابی اتھل پتھل
ہوجاتی ہے۔ اس سے یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے
کہ پرانی دریافتوں کو زیادہ مخصوص طور پر
معین کیا جائے اور ان پر نظرثانی تک کی جائے۔
لینن نے لکھا ہے: ''فطری سائنس اتنی تیزی سے ترقی
کر رہی ہے اور ہر شعبے میں اتنی گہری انقلابی
اتھل پتھل سے گزر رہی ہے کہ وہ فلسفیانہ استخراجات
کو ترک نہیں کر سکتی،،۔ * چنانچہ علم کا

---

* لینن ''مجاہدانہ مادیت کی اہمیت،،۔

کوئی بھی مختتم یا مکمل نظام نہیں ہوسکتا۔ جیسے جیسے مختلف سائنسیں علم کا خزانہ بڑھاتی ہیں ویسے ویسے فلسفے کو فروغ دینا چاہئے اور اسے لطیف بنانا چاہئے۔ اس طرح سائنسیں فلسفے کی نشوونما میں مدد دیتی ہیں۔ چونکہ سائنس کی بلندتر سطح کی بنیاد پر مرتب کردہ فلسفہ زیادہ سچا اور صحیح ہوتا ہے اس لئے اس سے رہنمائی حاصل کرنےوالی سائنسی اور عملی سرگرمیاں زیادہ کامیاب اور بارآور ہوتی ہیں۔ مشہور انگریز ماہر عضویات ہالڈین نے لکھا ہے: "... میری حالیہ شائع‌شدہ تحقیقات کا ایک بڑا حصہ جدلیاتی مادیت کے میرے بتدریج بڑھتے ہوئے علم کا سرہون منت ہے... میں جدلیاتی مادیت کو سائنسی تحقیق کا ایک قیمتی آلہ پاتا ہوں"۔ اس طرح مادیت‌پسند فلسفہ مخصوص سائنسوں کو فروغ دیتا ہے۔ جہاں تک عینیت‌پرست فلسفے کا تعلق ہے تو اس سے سائنس کو نقصان پہنچتا ہے۔ ماہر طبیعیات ارنسٹ ماخ کے کام پر عینیت‌پرست خیالات کا جو ضرر رساں اثر تھا اس پر تبصرہ کرتے ہوئے البرٹ آئنشٹائن نے لکھا: "یہ اس حقیقت کی ایک دلچسپ مثال ہے کہ جری غوروفکر اور اچھی جبلت کے مالک عالم بھی فلسفیانہ تعصبات کے سبب سے حقائق کی توضیح میں ٹھوکر کھاسکتے ہیں"۔

لہذا فلسفہ ایسا علم ہے جو کسی دوسری سائنس میں نہیں ملتا۔ مارکسزم اس خیال کو

مسترد کرتا ہے — جو قدیم زمانے میں ابھرا اور جس کی آج وجودیت‌پرست وکالت کررہے ہیں — کہ فلسفے کا حقیقت کے علم سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ کہ سائنسی علم کو نظرانداز کرکے فلسفہ انسان کو دکھاتا ہے کہ اسے ایسے علم پر تکیہ نہیں کرنا چاہئے بلکہ صرف اپنی اندرونی دنیا پر بھروسہ کرنا چاہئے جس میں وہ اپنے سارے سوالات کے جواب یقینی حاصل کرسکتا ہے — کس کی اسے تمنا کرنا چاہئے، کس سے پرہیز کرنا چاہئے، عام طور پر اسے کیا کرنا چاہئے اور کیا نہیں۔

پرانے زمانے کا ایک اور خیال آج بھی رائج ہے۔ فطرت، سماج اور انسان کے شعور کے اندر جو کچھ ہوتا ہے اس کے علم کے علاوہ فلسفے کا کسی چیز سے تعلق نہیں ہے۔ ''حقیقت پر فلسفیانہ نظر ڈالنے،، کا عام طور سے مطلب چیزوں پر انتہائی بےتعلقی سے فیصلہ کرنا، غصے یا جوش کے بغیر صرف دیکھتے رہنا اور کسی چیز میں بھی مداخلت نہ کرنا ہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص اپنے آدرشوں کا سرگرمی سے اتباع کرتا ہے اور ان باتوں کے خلاف جدوجہد کرتا ہے جنہیں وہ غلط سمجھتا ہے تو لوگ کہتے ہیں: ''وہ فلسفیانہ نہیں، عملی ذہنیت کا آدمی ہے۔ وہ ایسا عملی آدمی ہے جس کے آدرشوں کا فلسفے سے کوئی تعلق نہیں ہے،،۔

فلسفے کے ایسے تصور کو مارکس نے قطعی

طور پر مسترد کردیا۔ انہوں نے لکھا: ''فلسفی دنیا کی مختلف طریقوں سے صرف وضاحت کرتے رہے ہیں۔ لیکن اصل کام اسے بدلنا ہے''۔ * فلسفہ صرف اسی سوال کا جواب نہیں دیتا کہ دنیا کیا ہے۔ وہ اس کا جواب بھی دیتا ہے کہ اس کی جانب ہمیں کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے، اس کی کس طرح تعمیر نو کرنا چاہئے۔ فلسفہ دنیا میں جو ہے صرف اسی کے علم کا نام نہیں بلکہ جو اس میں ہے اس کی طرف ہمارا رویہ بھی ہے، دنیا کا ایک معین نقطۂ نظر، دنیا کا ایک ایسا نظریہ جو ہمارے مقاصد اور منزلیں معین کرتا ہے۔ فلسفہ حقیقت کی سائنسی تشریح کو اسے تبدیل کرنے کا ذریعہ بناتا ہے۔

یہاں ہم پھر فلسفے اور دوسری سائنسوں کے درمیان امتیاز سے دوچار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس قانون کو، کہ ''... سرمایہ دارانہ اجتماع... مسلسل فالتو آبادی یعنی بےروزگاری پیدا کرتا ہے''**، سائنس تسلیم کرتی ہے اس لئے نہیں کہ مارکس اور دوسرے لوگ اسے صحیح خیال کرتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ سرمایہ داری کے بارے میں مستند علم ہے۔ ہر سائنس اپنے معین میدان میں علم کی جستجو کرتی ہے۔ معروضی

---

* مارکس ''فائرباخ پر مقالے''۔
** مارکس ''سرمایہ''، جلد اول، باب ۲۳۔

علم کا انحصار سائنس‌داں کے نصب‌العین یا اس کی پسند یا ناپسندی پر نہیں ہوتا۔ فلسفہ ان سوالات کا جواب دیتا ہے کہ ہم کس کی تمنا کریں اور دنیا کی جانب ہم کیا رویہ اختیار کریں۔ وہ دنیا کی جانب انسان کے عملی رویے، اس کے تصور کائنات کا اظہار کرتا ہے۔ چونکہ انسان معاشرتی ہستی ہے، اس لئے اس کا تصور کائنات بھی معاشرتی مظہر ہے۔ طبقاتی معاشرے میں وہ معین طبقے کے مفادات کی آئینہ‌داری کرتا ہے۔ فلسفے میں دو رجحانات (مادیت اور عینیت) میں تضاد پہلے کی طرح آج بھی طبقاتی جدوجہد کا اظہار ہے۔

ان متضاد رجحانات میں سے کسی ایک کے ساتھ منسلک ہونا فلسفے میں جانب‌داری کہا جاتا ہے۔

مارکسزم کے مخالفوں کا طریقۂ استدلال لگ‌بھگ یہ ہوتا ہے: یہ فرض کرتے وقت کہ فلسفہ سچا علم ہے، اور اس کے اصول اس حد تک سچے ہیں جس حد تک ان کے بانی دنیا کی صداقت کو سمجھنے میں کامیاب ہوئے، یہ بات گویا اہم نہیں ہے کہ پیش کردہ اصول کسی کےلئے مفید ہیں یا نقصان‌دہ کیونکہ سچائی کے سامنے مفادات خاموش رہتے ہیں۔ اس کے برعکس یہ فرض کرتے ہوئے کہ فلسفے کا مقصد وہ اصول پیش کرنا ہے جو ایک معین طبقے کےلئے مفید ہیں، یہ بات گویا اہم نہیں

ہے کہ یہ اصول سچے ہیں یا نہیں کیونکہ ایسی صورت میں حقیقت سے ان کی مطابقت کی نہیں بلکہ اس طبقے کے مفادات سے مطابقت کی ضرورت ہے۔ لہذا وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ بیانات کہ ''فلسفہ سچے علم کا اظہار ہے،، اور ''فلسفہ طبقاتی مفادات کی عکاسی کرتا ہے،، ایک دوسرے کی کاٹ کرتے ہیں۔

لیکن ہمیں یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ فلسفہ طبقات میں معاشرے کی تقسیم کے ساتھ ظہور میں آیا۔ ہر طبقاتی معاشرے میں، ہر عہد میں فرسودہ طبقات کی مخالفت، جنہیں فرسودہ نظام کے ساتھ ہی میدان سے رخصت ہوجانا چاہئے جس کے ذریعے انہوں نے حکمرانی کی، دوسرے طبقات کرتے ہیں جنہیں پرانے نظام کو تباہ کرنا اور معاشرے کو ایک بلندتر منزل تک لےجانے میں مدد دینا ہے۔ رجعت‌پرست طبقات ماضی کی باتیں سوچتے ہیں، کیونکہ وہ یہ نہیں دیکھتے کہ موجودہ نظام اپنے دن پورے کرچکا ہے اور کسی طرح مفید نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ صورت‌حال کے متعلق ان کے خیالات غلط ہوتے ہیں۔ مزیدبرآں، رجعت‌پرست طبقات کو اس میں بڑی دلچسپی ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ بھی ان کے خیالات سے متفق ہوں، کیونکہ جب تک یہ خیالات جاری رہتے ہیں عوام‌الناس کا یہ عقیدہ رہتا ہے کہ موجودہ نظام ناقابل تغیر ہے، وہ آنکھیں بند کرکے اس کے مطیع بن‌جاتے ہیں۔

اس کے برعکس انقلابی طبقات کو معروضی طور پر اس سے دلچسپی ہوتی ہے کہ معاشرے کے زیادہ سے زیادہ اراکین کےلئے سچائی کو قابل رسا بنائیں۔ وجہ یہ ہے کہ جب تک عوام‌الناس رجعت‌پرستوں کی کہی ہوئی باتوں پر یقین رکھتے ہیں تب تک موجودہ نظام کے خلاف جدوجہد کےلئے انہیں بیدار کرنا مشکل ہے۔ سچائی جاننے کے بعد ہی وہ انقلابی جدوجہد میں کامیاب ہوسکتے ہیں۔

اوپر سائنسی اور غیرسائنسی تصور کائنات کے درمیان تضاد کا ذکر کیاجاچکا ہے۔ جب لوگ حقیقت کو سائنسی طور پر سمجھنے لگتے ہیں تو وہ ہر اس چیز کی جانب جسے وہ سیکھتے ہیں تنقیدی رویہ اختیار کرتے ہیں، اسے تجربے اور دلیل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ اس سے انہیں معاشرے میں جو واقع ہوتا ہے اسے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ غیرسائنسی تصور کائنات کا مطلب یہ ہے کہ لوگ سائنس پر اور اپنے تجربے اور دانش پر بھروسہ نہیں کریں بلکہ صرف وہ مانیں جو ان کے رہنما ان سے کہتے ہیں (''فیوہرر تمہاری جگہ سوچتا ہے،،)۔ لہذا اگرچہ سائنس‌داں موجودہ نظام کے خلاف کچھ نہیں کہتے لیکن جو علم وہ پھیلاتے ہیں اور جب سائنسی تصور کائنات لوگوں کے ذہن کو متاثر کرتا ہے تو اس سے انہیں چیزوں کو سچی روشنی میں دیکھنے میں مدد ملتی ہے۔ وہ آنکھیں بند کرکے ان لوگوں پر یقین نہیں کرتے

جو قائم‌شدہ نظام کی شان میں قصیدے پڑھتے ھیں۔ وہ سمجھنے لگتے ھیں کہ پرانے نظام کے دن پورے ھوچکے ھیں اور اسے نئے نظام کو جگہ دینا پڑے گی۔ چنانچہ جب سائنسی تصور کائنات عوام‌الناس کے ذھنوں میں رچ بس جاتا ھے تو ان کے مفادات کی حمایت کرتا ھے، ان کو اپنے فرائض کو سمجھنے میں مدد دیتا ھے اور انہیں انجام دینے کی راہ بتاتا ھے۔

سچائی موجودہ نظام اور اس کی مدافعت کرنےوالے رجعت‌پرست طبقات کے خلاف جدوجہد میں عوام‌الناس کا نظریاتی ہتیار ھے۔ اور جھوٹ جسے رجعت‌پرست طبقات پھیلاتے ھیں عوام‌الناس کو مجہول اور مطیع غلام بناتا ھے۔ اس لئے جھوٹ کے خلاف سچائی کےلئے، عقیدے کے خلاف علم کےلئے، مذھب کے خلاف سائنس کےلئے لڑائی طبقاتی جدوجہد کا نظریاتی اظہار ھے۔ فلسفے کے بنیادی سوال کے مادیت‌پسند حل کا مطلب حقیقت کو صحیح طور پر سمجھنا ھے اور عینیت‌پرست حل کا مطلب حقیقت کو غلط طور پر سمجھنا ھے۔ چنانچہ فلسفے میں دو کیمپوں کے درمیان نزاع ھمیشہ طبقاتی مفادات کے نزاع کی عکاسی کرتا رھا ھے۔ آج بھی مادیت پرولتاریہ اور دوسرے ترقی‌پسند طبقات کے مفاد کی خدمت کرتی ھے۔ اور عینیت سرمایہ‌دار اور دوسرے استحصال کرنےوالے طبقات کی پشت‌پناہ ھے۔

لیکن لینن نے یہ بھی بتایا کہ عینیت کا واحد سرچشمہ طبقاتی مفادات نہیں ہے۔ خود ادراک کے عمل کے دوران میں عینیت پیدا ہوسکتی ہے کیونکہ یہ ایسا عمل ہے ''جس میں زندگی سے خیال آرائی میں فرار کا امکان شامل ہے۔ مزید برآں: مجرد تصورکلی، خیال کی خیال آرائی میں تبدیلی (اور نظر نہ آنے والی تبدیلی جس کا آدمی کو علم نہیں ہے) کا امکان...،، اگر تمام عینیت پرست اصول صرف اس دعوی تک محدود ہوتے کہ شعور اول ہے — بہ‌الفاظ دیگر اگر وہ بالکل غلط ہوتے — تو تاریخ میں ان کا کردار صرف رجعت پرست ہوتا اور وہ ہمیں کچھ بھی پیش نہ کرتے۔ لیکن اپنی عینیت کے باوجود لیبنیتس، کانٹ، ہیگل اور دوسرے فلسفیوں نے درحقیقت سچے سائنسی علم کےلئے انسانیت کی جدوجہد میں کافی دین دی ۔ عینیت پرست ہیگل نے جدلیاتی طریقہ مرتب کیا۔ اگرچہ ہیگل نے اس کا اطلاق فطرت پر نہیں بلکہ صرف تصورات‌کلی کے ارتقا پر کیا پھر بھی وہ انقلابی طریقہ ہے۔

یہ بات کہ کوئی فلسفیانہ نظریہ کس طبقے کی خدمت کرتا ہے نظریے کے مافیہ پر منحصر ہوتا ہے، نہ کہ مصنف کے ارادوں پر۔ ۱۸۹۹ء میں جرمن سائنس‌داں ارنسٹ ہیکل نے ایک کتاب ''کائنات کا معما،، شائع کی ۔ اس میں اس نے فطری سائنس میں مادیت پسند تصور کی وکالت کرکے عینیت کی بنیاد ڈھا دی ۔ یہ اتفاقیہ بات نہ تھی کہ

تمام ملکوں کی بورژوازی اس مصنف کے پیچھے پڑ گئی۔ اور روس میں تو عدالت نے اس کتاب کے روسی ترجمے کو جلا دینے کا فیصلہ صادر کیا۔ اس سلسلے میں لینن نے لکھا کہ مصنف کے بورژوا سیاسی خیالات کے باوجود ''یہ مقبول عام چھوٹی سی کتاب طبقاتی جدوجہد میں ہتیار بن گئی''، بورژوازی کے خلاف ہتیار۔ اور ساتھ ہی بوگدانوف کی فلسفیانہ تحریریں (جن پر لینن نے ''مادیت اور تجربی تنقید'' میں نکتہ‌چینی کی)، جنھوں نے پرولتاریہ کی جانب سے بورژوازی کے خلاف لڑنے کی ٹھانی تھی، درحقیقت بورژوازی کی خدمت کرنے لگیں کیونکہ مصنف نے عینیت کی وکالت کی۔

مارکسی لیننی فلسفہ بہ‌یک‌وقت فطرت، سماج اور غوروفکر کے ارتقا کو منضبط کرنے‌والے قوانین کی سائنس ہے اور مزدور طبقے کے تصور کائنات، کمیونسٹ آدرشوں اور اخلاقی اصولوں کی تصدیق بھی۔ صداقت کی توجیہ اور اس میں طبقاتی مفادات کا دفاع ایک دوسرے کی بیخ کنی نہیں کرتے بلکہ اس کے برعکس ناگزیر طور سے ایک دوسرے کی دلالت کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ مارکسی لیننی فلسفہ معاشرے کی انقلابی طور پر از سر نو تشکیل کرنے کا آلہ ہے اور سماجی مظاہر کا سائنسی طور پر مطالعہ کرنے کا ایسا طریقہ جس سے مزدور طبقے کو تاریخی منزلوں کی جانب صحیح راہ تلاش کرنے میں مدد ملتی ہے۔

دوسرا باب
فلسفے میں انقلاب

(۱) مارکسی فلسفے کی سماجی اور تاریخی لازمی شرائط اولین

جب مغربی یورپ میں سرمایہ‌داری کے قدم جم گئے، وہ کروڑوں کسان اجرتی مزدور بن گئے جن کی قسمت میں کمر توڑ مشقت اور ہولناک غربت لکھی تھی تو اکثر مزدور یہ سوچنے لگے کہ ان کے مصائب کا سرچشمہ مشینیں اور مشین‌بند پیداوار ہیں جنہوں نے جسمانی محنت کی جگہ لے‌لی ہے۔ ۱۸ ویں صدی کی آخری دہائیوں اور ۱۹ ویں صدی کے آغاز میں مزدوروں کی خودرو عوامی تحریک شروع ہوئی جس میں بطور احتجاج مشینوں کو توڑا پھوڑا گیا (لودٹ پرست)۔ لیکن جلد ہی مزدوروں کی سمجھ بوجھ بڑھ گئی اور ان کے اور استحصال کرنےوالوں کے درمیان پہلی طبقاتی لڑائیاں لڑی گئیں۔ انگلستان میں ۱۹ ویں صدی کی چوتھی اور پانچویں دہائیوں میں چارٹسٹ تحریک، ۱۸۳۱ء اور ۱۸۳۴ء میں فرانسیسی مزدوروں کی بغاوتوں، ۱۸۴۴ء

میں سائلیشیا (جرمنی) کے بنکروں کی بغاوت اور بعد کی هڑتالوں نے یه واضح کردیا که ایک نیا طبقه ابھرآیا هے جس کی قسمت میں سرمایه‌داری کو تباه کرنا اور انسان کے هاتھوں انسان کے استحصال کے دور کو ختم کرنا هے۔ ایسی بنیادی تبدیلی کرنے کےلئے پرولتاریه کےلئے ضروری تھا که معاشرتی ارتقا کے قوانین کو زیاده بهتر طور پر سمجھیے اور دیکھیے که انهیں ان انقلابی طبقات کے مقابلے میں جنهوں نے کمتر بنیادی سماجی اصلاحات کیں زیاده وضاحت سے کیسے استعمال کیا جائے۔ تاریخ میں ایسے بےنظیر فرائض پورے کرنے کےلئے نئے نظریاتی هتیار کی، نئے تصور کائنات کی ضرورت تھی۔

یه تھیں مارکسی فلسفے کی مادی، سماجی‌وتاریخی لازمی شرائط اولین۔ نظریاتی طور پر اس کے ظهور کی تیاری گذشته فلسفے، فطری سائنس اور ان معاشرتی علوم نے کی جن کی حاصلات کو کارل مارکس (۱۸۱۸ء تا ۱۸۸۳ء) اور فریڈرک اینگلس (۱۸۲۰ء تا ۱۸۹۵ء) نے اپنی بنیاد بنایا۔

(۲) قدیم جدلیات اور جدید مابعدالطبیعیات

مارکسزم کے ظهور میں آنے سے قبل فلسفے کا ایک عظیم کارنمایاں هیگل کی جدلیات تھی۔ جدلیات هے کیا؟ ڈھائی هزار سال پهلے مخصوص سائنسیں یعنی طبیعیات، جغرافیه، علم نباتات وغیره وجود میں

نہیں آئی تھیں۔ علم کی صرف ایک شکل تھی: فلسفہ (یونانی زبان میں ''علم سے محبت،،) جو ہر چیز کو محیط کرتا تھا۔ فلسفی ارضی اور فلکیاتی مظاہر، اشیا اور مخلوقات، سماج اور غوروفکر سے دلچسپی لیتے تھے، وہ ہر چیز کو فوراً سمجھنا چاہتے تھے۔ یہ رویہ اختیار کرنے سے انہوں نے لازمی طور پر دیکھا کہ ان تمام مظاہر میں ایک چیز مشترک ہے: تمام مظاہر مستقل حرکت کی حالت میں ہیں، وہ ظہور میں آتے ہیں اور ختم ہوجاتے ہیں، ان میں کوئی نہ کوئی تعلق ہوتا ہے اور اندرونی تضادات ان کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ''دنیا کا یہ ابتدائی، سادہ‌لوح لیکن بنیادی طور پر صحیح تصور،، عام طور سے غوروفکر کا جدلیاتی طریقہ یا قدما کی جدلیات کہاجاتا ہے۔ ''مگر یہ تصور مجموعی طور سے مظاہر کی تصویر کے عام کردار کو تو صحیح طور پر پیش کرتا ہے لیکن وہ ان تفصیلات کی تشریح کےلئے کافی نہیں ہے جن سے یہ تصویر تشکیل پاتی ہے۔ اور جب تک ہم ان تفصیلات کو نہیں سمجھتے ہمیں پوری تصویر کا واضح تصور نہیں ہوسکتا۔ ان تفصیلات کو سمجھنے کےلئے ہمیں انہیں ان کے فطری یا تاریخی تعلق سے جدا کرنا چاہئے اور ہر ایک کا علحدہ علحدہ مطالعہ کرنا چاہئے...،، *

---

* اینگلس ''قاطع ڈیورنگ،،، دیباچہ۔

فلکیاتی اجرام، کرۂارض، دھاتوں، پودوں اور حیوانوں کا ڈھانچہ اور امتیازی خصوصیات کا مطالعہ مخصوص سائنسیں کرتی ھیں۔ پراچین میں ایسی سائنسیں نہیں تھیں اور علم کی تخصیص نہیں کی جاتی تھی۔ براہ‌راست مشاھدے، سادہ مراقبے پر مبنی، تجرباتی، سائنسی ثبوت کے بغیر خالص قیاس‌آرائی تھی۔ یہ تھی قدما کی جدلیات کی کمزوری۔

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا یکے بعد دیگرے مخصوص سائنسیں ظہور میں آئیں۔ لیکن تقریباً دو ہزار سال تک فطری مظاھر کے متعلق سچائی معلوم کرنے کی کوششیں تجرباتی تحقیق سے زیادہ خالص قیاس‌آرائی پر مبنی ھوتی تھیں۔ صرف ١٦ ویں اور ١٧ ویں صدیوں میں تجرباتی فطری سائنس نے تشکیل پائی۔ اسی عہد میں کلاسیکی میکانیات ظہور میں آئی۔ اس علم نے انتہائی صحت سے کئی ارضی اور ھیئتی مظاھر کی تشریح کی۔ اسے وسیع پیمانے پر صنعت میں استعمال کیا گیا۔ طبیعیات نے حرارت، روشنی، مقناطیسیت، بجلی کے متعلق علم حاصل کیا۔ جدید علم ھیئت کی بنیاد ڈالی گئی۔ دنیا کے گرد سفر اور جغرافیائی دریافتوں نے براعظموں، بحروں، پہاڑوں، ریگستانوں، دریاؤں اور جھیلوں کے بارے میں انسانوں کا علم کافی بڑھایا۔ ١٨ ویں صدی کے آخر میں ماھرین نباتات اور حیوانات نے پودوں کی دسیوں ہزار اقسام اور حیوانوں کے لگ‌بھگ ٢٠ ہزار انواع کا مطالعہ کیا اور انہیں

بیان کیا - پہلی بار انسانی اعضا کی تحقیق کی گئی -
لیکن میکانیات دوسری سائنسوں کے مقابلے میں پیش پیش رھی - مختلف میدانوں میں اس کی کامیابیوں، اس کی تجرباتی تصدیق اور ریاضیاتی صحت کی بدولت سائنس‌دانوں میں یہ عقیدہ پیدا ھو گیا کہ میکانیات کے قوانین تمام مظاهر کو سمجھنے کی کلید ھیں خواہ ان کا تعلق بےجان فطرت سے ھو یا جاندار فطرت سے - ۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدی میں یہ میکانیات‌پسند خیال سائنس‌دانوں میں عام تھا - میکانیات کا اصول یہ ھے کہ ''ھر جسم سکوت کی حالت میں رھتا ھے یا خط مستقیم پر یکساں حرکت میں، جب تک کہ بیرونی قوتیں اسے اس حالت کو تبدیل کرنے پر مجبور نہ کریں،، - تو اس اصول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا تھا کہ گویا ھر قسم کی حرکت بیرونی قوت کے استعمال کا نتیجہ ھوتی ھے جو کسی جسم کو اپنی حالت بدلنے پر مجبور کرتی ھے -
فطری سائنس‌دانوں کے میکانیات پسند خیالات سے ۱۸ ویں صدی کے مادیت‌پسند فلسفی متفق تھے -
۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدیوں میں علم ھیئت میں جو دریافتیں کی گئیں ان میں ایک خاص بات یہ تھی کہ ماھرین ھیئت کو یہ معلوم نہ تھا کہ (اس بات کا تو ذکر ھی کیا کہ کبھی اس کا وجود ھی نہیں تھا) نظام شمسی پہلے کبھی مختلف رھا ھے - اس کے برعکس کلاسیکی میکانیات کے قوانین کے مطابق سیارے ھمیشہ ایک ھی مدار پر

حرکت کرتے رہے ہیں اور ہمیشہ کرتے رہیں گے۔ جغرافیائی دریافتوں سے کافی نئی معلومات حاصل ہوئیں لیکن اس کا ثبوت نہیں ملا کہ ایک ایسا زمانہ بھی تھا جب کرۂارض کی سطح مختلف حالت میں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ براعظم، بحر، پہاڑ، دریا، ریگستان ہمیشہ ایسے ہی تھے۔ بہ‌الفاظ دیگر کرۂارض کی سطح ہمیشہ سے ایک سی تھی اور ایک سی رہےگی۔ پودوں اور حیوانوں کی ہزاروں قسموں کے متعلق نباتاتی اور حیواناتی معلومات نے اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ ایک زمانہ ایسا بھی تھا جب ان کا وجود نہیں تھا۔ اس کے برعکس ہر بات سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ اگرچہ الگ الگ پودے اور جانور پیدا ہوتے ہیں اور مرجاتے ہیں لیکن ان کی اقسام ہمیشہ جاری رہتی ہیں اور جیسی تھیں ویسی ہی رہیں‌گی۔

دستیاب سائنسی معلومات سے ظاہر ہوتا تھا کہ اگرچہ فطرت میں ہر شے حرکت کی حالت میں ہے لیکن حرکت یکساں ناقابل تغیر دوروں اور شکلوں کی محض تکرار ہے۔ اور چونکہ شکلیں — جو فطرت کے ہر شعبے میں انتہائی اہم ہیں — ناقابل تغیر ہیں اس لئے حرکت کے دوران میں کوئی خاص طور پر نئی چیز پیدا نہیں ہوتی اور نہ کوئی بہت ضروری چیز غائب ہوتی ہے۔

اس زمانے میں یہ استخراج سائنس کےلئے قدرتی تھا۔ اشیا کے درمیان تعلق اور ان کے باہمی

عمل کی تحقیق کرنے اور اس طرح جو عوامل ان میں
نشوونما پاتے ھیں اور جن تبدیلیوں سے وہ گزرتے
ھیں ان کی تحقیق کرنے سے پہلے سائنس‌دانوں کو
اشیا کے ڈھانچے کے متعلق معلومات کی ضرورت
تھی۔ لیکن وہ یہ معلومات اشیا میں جو واقعی
ھورھا تھا (ان کے رشتے، باھمی عمل اور تبدیلیاں)
اس کی تجرید کرکے ھی حاصل کر سکتے تھے۔
زیرمطالعہ مظاھر کو اس طرح دیکھنے سے وہ
ناقابل تغیر، معین اشیا کا مجموعہ معلوم ھوتے
تھے۔ جو اختلافات اور تضادات ابھرتے تھے انہیں
موجود انفرادی اشیا کے اندر نہیں بلکہ محض ان
کے درمیان خیال کیاجاتا تھا۔ اندرونی تضادات کو
بالکل ناممکن قرار دیاجاتا تھا۔

زیرمطالعہ اشیا کی تحقیق کا یہ طریقہ جو ابتدا
میں ضروری اور موثر تھا عام ھوگیا۔ تعلقات اور
تبدیلیاں جنہیں عارضی طور پر نظرانداز کیاجاتا
تھا غیراھم معلوم ھوتے گئے اور پھر بالکل ھی معدوم
سمجھے جانے لگے۔ اس کے نتیجے میں سائنس‌داں
جو اپنے محدود میدان میں کام کرتا تھا اس میں
بےشمار خصوصیات دریافت کرتا تھا جو اس میدان
کو فطرت کے تمام دوسرے میدانوں سے بالکل مختلف
اور بظاھر بےتعلق بناتی تھیں۔

چنانچہ اس تصور نے تشکیل پائی کہ ھر
حرکت ایک ھی قسم کی شکلوں کی تکرار ھے جو
ھمیشہ یکساں، مستقل اور ناقابل تغیر ھوتی ھیں،

اور دنیا تیارشدہ اشیا کا مجموعہ ہے جن میں اندرونی تضاد نہیں ہوسکتے، اور مظاہر کے درمیان تعلقات سطحی اور غیرضروری ہیں۔ یہ خیال دنیا کے تمام عوامل کے صرف ایک پہلو پر توجہ مبذول کرتا ہے، یعنی حرکت کی جبلی تکرار اور مادی اجسام کے جبلی استحکام اور صرف اشیا کے درمیان تضادات پر۔ دنیا کا یہ یک طرفہ تصور جدلیات سے بالکل مختلف ہے، اسے مابعدالطبیعیاتی طریق کار یا مابعدالطبیعیات کہتے ہیں۔

ہم‌عصر سائنسی علم پر مبنی ہوکر ۱۸ ویں صدی کا مادیت‌پسند فلسفہ مابعدالطبیعیاتی طریقے کا دامن پکڑے رہا جو اس وقت عام تھا۔ میکانیات‌پسندی کی طرح مابعدالطبیعیات نے بھی اپنے زمانے میں ترقی‌پسند کردار ادا کیا۔ اس طریقے کو استعمال کرکے سائنس‌دانوں نے دنیا کی بابت علم کا خزانہ جمع کیا۔ لیکن اس کے باوجود حرکت، باھمی تعلق اور تضاد کے متعلق مابعدالطبیعیاتی تصور قدیم جدلیات کے مقابلے میں ایک قدم پیچھے ہے۔

(۳) ھیگل اور فائرباخ

۱۸ ویں صدی کی مادیت کے کمزور پہلوؤں پر عینیت‌پرست جھپٹ پڑے۔ انھوں نے اس کی میکانیات اور مابعدالطبیعیات کی تنقید کی۔ لیکن چونکہ اس تنقید میں وہ ھمیشہ کی طرح فطری سائنس

کا نہیں بلکہ خالص قیاس‌آرائی کا سہارا لیتے تھے اس لئے عینیت‌پرست اپنے مخالفین کے سامنے ارتقا کی زیادہ صحیح سائنسی توجیہ پیش نہیں کرسکے کیونکہ خود ان کے دلائل بھی مابعدالطبیعیاتی خطوط پر تھے۔ ہیگل کا نظریہ جدلیات کی تاریخ میں بنیادی موڑ ثابت ہوا۔ مارکس نے لکھا کہ ہیگل پہلا شخص تھا جس نے ''اس کی (جدلیات کی) حرکت کی عام اشکال کو جامع اور باشعور طریقے سے پیش کیا،، *۔

ہیگل کے فلسفے نے اس کے ہم‌عصروں پر بہت اثر ڈالا۔ ۱۸۴۸ء کے انقلاب کی آمد آمد کے وقت جرمنی میں جو نظریاتی جدوجہد شروع ہوئی اس میں بادشاہت اور مذہب کے مخالفوں اور حامیوں دونوں نے (''نوجوان ہیگلی،، اور ''پرانے ہیگلی،،) ہیگل کی جدلیاتی عینیت کا سہارا لیا۔ لیکن بعد میں انہوں نے الگ الگ راہیں اختیار کیں۔

ایک ''نوجوان ہیگلی،، لوڈویگ فائرباخ (۱۸۰۴ء تا ۱۸۷۲ء) نے ہیگل کے فلسفے کی مخالفت کی۔ اس نے یہ دلیل پیش کی کہ ہر عینیت پرست نظریے کی طرح وہ بھی درحقیقت مذہب کا فلسفیانہ جواز ہے۔ یہ ثابت کرتے ہوئے کہ مذہب اور عینیت غلط ہیں اور زندگی میں رجعت‌پرست کردار ادا

---

* مارکس ''سرمایہ،، جلد اول۔ دوسرے ایڈیشن کے لئے پس لفظ۔

کرتے ھیں فائرباخ نے ثابت‌قدمی سے مادیت‌پسند رویہ اختیار کیا۔

مجاھدانہ مادیت اور لامذھبیت کی فائرباخ کی مدافعت نے زبردست تاثر پیدا کیا۔ یہ بتاتے ھوئے کہ مارکس نے ان نئے خیالات کا کتنی گرمجوشی سے خیرمقدم کیا اور ان پر اس کا کتنا اثر ھوا اینگلس نے لکھا: ''جوش و خروش عام تھا۔ ھم سب فوراً فائرباخی ھوگئے،، *۔

۱۸۳۹ء میں جب فائرباخ مادیت‌پسند بنے تو مارکس ۲۱ برس کے تھے اور اینگلس کی عمر ۱۹ برس تھی۔ دونوں ھیگلی تھے۔ لیکن ان کی مجاھدانہ لامذھبیت اور انقلابی جمھوری خیالات کی بدولت یہ بالکل ناگزیر تھا کہ وہ عینیت کو مسترد کردیں اور مادیت‌پسند نقطۂ نظر قبول کریں۔ اس لازمی عبور کےلئے فائرباخ کی تصانیف بہت مفید ثابت ھوئیں۔ اینگلس نے لکھا کہ مارکس اور ان پر تمام فلسفیوں میں سے ھیگل کے بعد فائرباخ کا سب سے زیادہ اثر ھوا۔ لیکن جلد ھی ان پر یہ واضح ھوگیا کہ فائرباخ نے ھیگل کے فلسفے یعنی عینیت کے پرخچے ضرور اڑائے مگر ساتھ ھی اس کے معقول مافیہ یعنی جدلیات کو مسترد کر دیا۔ اس لئے اگرچہ فائرباخ ۱۸ ویں صدی کی مادیت سے بہت

---

* اینگلس ''لوڈویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ،، باب اول۔

آگے نکل چکا تھا پھر بھی وہ اس کی بنیادی خامیاں دور نہیں کرسکا۔

تو پھر ھیگل کی جدلیات کی اھمیت کیا ھے جسے فائرباخ نے نظرانداز کیا اور جس کی مارکس اور اینگلس نے بڑی قدر کی اور اسے جدلیاتی اور تاریخی مادیت کو مرتب کرنے میں استعمال کیا؟

سب سے پہلے ھیگل کی جدلیات کی اھمیت اس تعلیم پر مشتمل ھے کہ حرکت میں اگرچہ تکرار ھوتی ھے لیکن کچھ بھی — علحدہ اشیا یا ارتقا کی منزلیں اور شکلیں — مکمل طور پر نہیں دھرایا جاتا۔ دنیا میں ایسی شکلیں نہیں ھیں جو اپنے آپ کو ابدی طور پر دھراتی رھیں اور جو ناقابل تغیر ھوں۔ عام طور پر دنیا میں کوئی شے ابدی نہیں ھے سوائے ابدی طور سے شکلوں کی تبدیلی اور مظاھر کے ایک دوسرے کی جگہ لینے کے۔

ھیگل کے خیال کے مطابق دنیا میں سب باھمی طور پر مربوط ھے، دنیا ایک واحد سالم ھے اور اس کا ایک ایک ذرہ رشتوں کے نہ ختم ھونےوالے تنوع سے گزرتا ھے۔ یہ ایک ایسا اھم نکتہ ھے جسے سائنسی تحقیق میں کبھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ ھیگل کا جدلیاتی طریقہ اشیا کے درمیان تضادات کو تسلیم کرتا ھے لیکن اسے وہ معاملے کا صرف ایک پہلو سمجھتا ھے۔ اس کی رائے میں دوسرا پہلو زیادہ اھم ھے یعنی ''تمام اشیا اپنے اندر تضاد

رکھتی ھیں،، اور یہ کہ اندرونی تضاد ''تمام حرکت اور توانائی کی جڑ ھے۔ جس حد تک کسی شے میں تضاد تجسیم ھوتا ھے اسی حد تک وہ حرکت کرتی ھے،،۔

ھیگل کے جدلیاتی طریقے نے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کے نقص کو دکھایا جو حقیقی مظاھر اور ان کے متعلق ھمارے تصورات کی محض پائداری پر زور دیتا تھا اور چنانچہ دنیا کو تیارشدہ اشیا کے مجموعے کی طرح اور غوروفکر کو تیارشدہ تصوراتکلی کے مجموعے کی طرح سمجھتا تھا۔ ھیگل نے کہا کہ یہ نقطۂ نظر دوسرے، اھمترین پہلو کو یعنی دنیا میں ھر شے کی ابدی تغیرپذیری کو نظرانداز کرتا ھے اور دنیا تیارشدہ اشیا کا نہیں بلکہ عوامل، رابطوں اور رشتوں کا مجموعہ ھے۔

اپنے طریقے کو تخلیق کرتے وقت ھیگل نے پہلی بار جدلیات کے بنیادی قوانین کو تفصیل سے مرتب کیا جو تمام ارتقا پر فرمانروائی کرتے ھیں۔ اس نے انتہائی وسیع تصوراتکلی (مقولات) کی گہری جدلیاتی تشریح پیش کی جو سائنس اور عمل میں اھم کردار ادا کرتے ھیں۔ ھیگل نے اپنے متقدمین کے مقابلے میں نہ صرف غوروفکر کی بلکہ علم کے سارے عمل کی ھمہپہلو اور متضاد نوعیت کو زیادہ وضاحت اور صحت سے بیان کیا۔

مارکس اور اینگلس نے ھیگل کی جدلیات کی قدر ضرور کی لیکن اسے وہ اپنی تعلیمات میں جوں کی

توں شامل نہیں کرسکے کیونکہ وہ عینیت پرست تھی
اور اس میں سنجیدہ نقائص تھے۔

اول، ہیگل نے جدلیات کے قوانین حقیقت سے
نہیں بلکہ غور و فکر سے اخذ کئے۔ اس کے خیال
میں فطرت اور انسانی تاریخ کو ان قوانین کے ماتحت
ہونا چاہئے کیونکہ فطرت اور معاشرے میں جو
بھی واقع ہوتا ہے محض غور و فکر کے، مطلق خیال
کے ارتقا کا عکس ہے۔ لیکن مارکس اور اینگلس
کی رائے میں ''مسئلہ فطرت میں جدلیات کے قوانین
کو باہر سے لانے کا نہیں ہے بلکہ فطرت میں انہیں
دریافت کرنے کا اور اس سے انہیں اخذ کرنے کا
ہے،،۔* مارکس اور اینگلس نے مادیت پسند جدلیات
مرتب کی جس میں جدلیاتی قوانین سب سے پہلے
مادی دنیا (فطرت اور سماج) کے ارتقا کے قوانین
کی طرح ابھرتے ہیں اور غور و فکر کے قوانین انسانوں
کے دماغوں میں ان کے مخصوص عکس ہوتے ہیں۔

دوم، ہیگل نے اگرچہ یہ کہا کہ ارتقا ابدی
ہے لیکن اس کے اس فلسفیانہ نظام میں مطلق خیال
نے اپنا ارتقا تکمیل تک پہنچا دیا۔ لہذا ہیگل نے
اپنے فلسفے کو مختتم، ہمہ پہلو علم قرار دیا اور
جس معاشرے میں وہ ظہور میں آیا تھا اسے انسانیت
کے ارتقا میں آخری منزل بتایا۔ لیکن ''فطری اور

---

* اینگلس ''قاطع ڈیورنگ،،، تین ایڈیشنوں
کے لئے پیش لفظ۔

تاریخی علم کا ایک ایسا نظام جو ہر شے کو محیط کرلے اور ہمیشہ کےلئے مختتم ہو جدلیاتی غوروفکر کے بنیادی قوانین کے متضاد ھے ،،*
اور اسی طرح معاشرے کے ارتقا کی ''آخری،، منزل بھی۔ یوں ہیگل نے اہم‌ترین جدلیاتی اصول — ارتقا کے اصول کو اپنے عینیت‌پرست نظام کی خاطر قربان کردیا۔

آخر میں، چونکہ ہیگل عینیت پرست تھا اس لئے وہ مطلق خیال کو مادے اور فطرت میں تجسیم کرنا توھین‌آمیز تصور کرتا تھا۔ اس نے ترقی‌پذیر جدلیاتی ارتقا کو صرف ''باشعور خیال،، یعنی انسانوں سے وابستہ کیا۔ جہاں تک ''غیر شعوری خیال،، یعنی فطرت کا تعلق ھے تو ہیگل کی رائے میں وہ زمان میں ارتقا نہیں کرتی۔

اسی لئے مارکس نے لکھا کہ ہیگل کی جدلیات ''سر کے بل کھڑی ھے۔ اسے دوبارہ سیدھے رخ پر کرنا چاھئے،،۔** چنانچہ مارکس اور اینگلس نے مادیت‌پسند جدلیاتی طریقے کو مرتب کیا جو ہیگل کی عینیت‌پرست جدلیات کے بالکل برعکس ھے۔

---

* ایضاً، دیباچہ۔

** مارکس ''سرمایہ،،، جلد اول، دوسرے ایڈیشن کےلئے پس لفظ۔

(۴) نئی سائنسی دریافتوں کی فلسفیانہ تعمیم

فائرباخ کے مادیت‌پسند خیالات اور ھیگل کی جدلیات کا چیدہ چیدہ استعمال مارکس اور اینگلس کے فلسفیانہ کام کا محض ایک پہلو ھے۔ اس سے ان کے فلسفیانہ متقدمین کے نظریات اور ان کی تعلیمات کے درمیان تسلسل ممکن ھوسکا۔ مارکس اور اینگلس کے نظریاتی کام کا دوسرا پہلو سائنسی علم کا خلاصہ کرنا تھا۔

انیسویں صدی میں حرارت، مقناطیسی قوت، بجلی اور روشنی کے مطالعے نے ثابت کر دیا کہ طبیعیات تک کے میدان میں ھر چیز کو میکانکی مظہر سمجھنا صحیح نہیں ھے۔ اور جہاں تک کیمیا، علم نباتات، علم حیوانات کا تعلق ھے تو وھاں یہ خیال اور زیادہ واضح ھوگیا۔ فطری سائنس کی ترقی نے میکانیات‌پسندی کی جڑیں کاٹ دیں۔

ایک طرف ھیگل نے انسانی غوروفکر کی اندرونی متضاد نوعیت کو معقولیت سے ثابت کیا تو دوسری طرف انیسویں صدی میں فطری اور سماجی علوم میں وسیع پیمانے پر تحقیق نے فطرت اور معاشرے میں طرح طرح کے سماجی مظاھر کی جبلی متضاد نوعیت ظاھر کی۔

۱۹ ویں صدی کی پانچویں دھائی میں توانائی کی بقا اور تغیر کا عالمگیر قانون دریافت کیا گیا۔ اس کے مطابق توانائی نہ غائب ھوتی ھے اور نہ

ازسرنو پیدا ہوتی ہے بلکہ اس کی ایک شکل دوسری میں تبدیل ہوتی ہے۔ یہ قانون بتاتا ہے کہ میکانکی، حرارتی، برقی، کیمیائی توانائی معین حالات میں ایک دوسرے میں تبدیل ہوتی ہے۔ اس سے یہ استخراج کیا گیا کہ کائنات میں تمام مظاہر کسی نہ کسی طرح آپس میں مربوط ہیں اور یہ کہ ''فطرت میں ساری حرکت میں اتحاد کوئی فلسفیانہ دعوی نہیں بلکہ فطری سائنسی حقیقت ہے،،۔ *

اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں لوسونوسوف اور ہٹن نے یہ خیال پیش کیا کہ کرۂ ارض کی موجودہ سطح (اس کے براعظم، بحر، پہاڑ اور دریا) اپنی ماضی کی سطح سے بالکل مختلف ہے۔ انیسویں صدی میں کرۂ ارض کی ظاہری صورت میں اہم اور باربار تبدیلیوں کے متعلق اتنا مواد جمع کر لیا گیا کہ ارضیات کی سائنس نے جنم لیا۔ ماہرین ارضیات نے دریافت کیا کہ زمین کے ارتقا کی ہر منزل میں گذشتہ منزلوں کا کوئی بھی اعادہ نہیں تھا۔ ہر نئے عہد میں کئی براعظم، جزائر، سمندر، پہاڑ وغیرہ غائب ہوگئے اور نئے ارضیاتی مظاہر وجود میں آئے اور کافی موسمی تبدیلیاں بھی ہوئیں۔

۱۷۵۵ء میں کانٹ نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ نظام شمسی ہمیشہ سے قائم نہیں ہے، وہ ماضی

---

* اینگلس ''فطرت کی جدلیات،،، باب: ''سائنس کی تاریخ،،۔

میں کسی وقت فطری طور پر وجود میں آیا تھا۔ اس نے یہ مفروضہ پیش کیا کہ نظام شمسی کی ابتدا سحابیے (nebula) سے ہوئی۔ اٹھارویں صدی کے سائنس‌دانوں پر مابعدالطبیعیات چھائی ہوئی تھی اس لئے وہ فلکیاتی مظاہر کو ابدی طور پر دھرائے جانے والے ناقابل‌تغیر دور تسلیم کرنے سے انکار کرنے کےلئے تیار نہ تھے۔ لیکن ۱۷۹۶ء میں کانٹ کے مفروضے کی لاپلاس نے تائید کی اور اس پر کام کیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں ریاضیات کے ذریعے اسے ثابت کر دیا گیا۔ بیسویں صدی میں نظام شمسی کی ابتدا کے متعلق کانٹ اور لاپلاس کے مفروضے میں دوسرے سائنس‌دانوں نے بھی اضافہ کیا۔ اب عام طور سے یہ تسلیم کیاجاتا ھے کہ مادے کے ارتقا کے قدرتی نتیجے کے طور پر نظام شمسی وجود میں آیا۔

ساتھ ھی تقابلی تشریح الاعضا اور نباتات اور حیوانات کی عضویات ظہور میں آئے اور یہ معلوم ھوا کہ جاندار اجسام کے دوردراز انواع کے درمیان بنیادی مشابہت اور رابطہ ھے۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں یہ نمایاں دریافت کی گئی کہ تمام نباتات اور حیوانات ایسے خلیوں سے بنتے ھیں جو عام طور پر ایک ھی نمونے کے ھوتے ھیں اور جو ایک ھی طرح سے غذا حاصل کرتے اور افزائش کرتے ھیں، یہ خلیے خواہ پانی کی کائی کے ھوں یا درخت کے، صغیر نمرو کے یا انسان کے۔ اس اھم دریافت

نے یہ پوری طرح ثابت کر دیا کہ تمام زندہ اشیا باهمی طور پر مربوط هیں۔

ایک اور نئی سائنس قدیم حیاتیات نے بتایا کہ کروڑوں برسوں کے دوران میں نباتات اور حیوانات کے کئی انواع نے ایک دوسرے کی جگہ لی ہے، ان میں بعض مٹ گئے اور دوسرے ان کی جگہ ظہور میں آئے۔ یہ معلوم ہوا کہ فطرت میں کوئی شے ابدی نہیں ہے، ارتقا کی منزلوں کی تکرار نہیں ہوتی بلکہ وہ ابدی تسلسل میں ایک دوسرے کی جگہ لیتی ہیں۔

انیسویں صدی کے وسط میں انگریز سائنس‌داں چارلس ڈارون نے بقائے اصلح کا قانون دریافت کیا۔ اس نے تمام زندہ ہستیوں کے درمیان ربط ثابت کیا اور دکھایا کہ ان کا ارتقا پرانے کی تکرار نہیں بلکہ پرانے کی فنا اور نئے کا ظہور ہے۔

چنانچہ انیسویں صدی کے نصف‌اول ہی میں فطری سائنس نے الگ الگ اشیا کا نہیں بلکہ ان کے باہمی عمل، ان کے اندر اور ان کے درمیان تبدیلیوں کا مطالعہ شروع کیا، تیارشدہ اشیا کا نہیں بلکہ عوامل، روابط اور رشتوں کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کا نتیجہ یہ دریافت تھی کہ فطرت اور معاشرے میں ہر مظہر کا کردار بنیادی طور پر متضاد ہوتا ہے۔

اس طرح مابعدالطبیعیاتی طرز غوروفکر کی ٹکر سائنسی علم سے ہوئی جس نے ''ہر شے کا ہر شے سے

آفاقی، همه‌پہلو، جیتاجاگتا ربط،، * ثابت کیا۔ نئے
حاصل شدہ علم سے اچھی طرح ظاہر ہوگیا کہ فطرت
میں ارتقائی منزلوں کے ابدی تسلسل کے علاوہ اور
کچھ ابدی نہیں ہے، جن میں سے ہر ایک دیر یا
سویر غائب ہوجاتی ہے اور اس کی جگہ بنیادی
طور پر مختلف منزل لیتی ہے جس کا حشر بھی متقدم
منزلوں کی طرح ہوتا ہے۔ کائنات اشیا کا نہیں بلکہ
عوامل، رابطوں اور رشتوں کا مجموعہ ہے اور تمام
مظاہر کی خصوصیت ان کے اندرونی تضاد ہیں۔

ایسے نتائج اخذ کرنے کا مطلب غالب میکانیاتی
اور مابعدالطبیعیاتی خیالات اور تعصبات کا جائزہ
لینا تھا جو سائنس‌دانوں اور فلسفیوں کے ذہن پر
چھائے ہوئے تھے۔ فلسفے کی شکل میں سائنسی
علم کی تعمیم کرنے کےلئے ذہن کی غیرمعمولی قوت
اور جرأت کی ضرورت تھی۔ یہ سائنسی کارنامہ
مارکس اور اینگلس نے انجام دیا اور اعلان کیا کہ
''بالآخر فطرت مافوق‌الطبیعیاتی طور پر نہیں بلکہ
جدلیاتی طور پر کام کرتی ہے،،۔ **

---

* لینن ''ہیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس'
کا خلاصہ،،۔

** اینگلس ''قاطع ڈیورنگ،،۔ دیباچہ۔

(۵) انسانی وجود میں عمل کی اہمیت

اگرچہ فطرت انسان سے آزاد اپنا وجود رکھتی ہے لیکن انسان کا وجود — جسمانی اور روحانی دونوں — فطرت پر منحصر ہے۔ انسان زندہ رہتا ہے یا مرجاتا ہے اور اگر وہ زندہ ہے تو وہ خوش رہےگا یا غمگین — اس کا انحصار اس کے اردگرد کی بیرونی دنیا پر ہے۔ یہ دنیا انسان کے اعضائے حواس پر عمل کرکے اس میں معین احساسات، جذبات اور خیالات پیدا کرتی ہے۔ قبل‌از مارکس کے مادیت‌پسندوں نے اس طرح روح کے فطرت پر، شعور کے مادے پر انحصار کی دلیل پیش کی۔

مارکس وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے اس خیال کا یک‌طرفہ‌پن دیکھا اور اسے فاش کیا۔ اس خیال کے مطابق صرف بیرونی دنیا سرگرمی سے انسان کو متاثر کرتی ہے جب کہ انسان بس مجہولیت سے اس اثر کو قبول کرتا ہے اور اردگرد کی اشیا اور واقعات کے بارے میں سوچتا ہے۔ لیکن کیا ایسا کوئی انسان ہے جو محض اشیا کو دیکھتا، آوازوں کو سنتا، سوچتا ہے اور خود کچھ نہیں کرتا؟ ایسا انسان صرف مفلوج ہی ہوسکتا ہے جو اپنے ہاتھ پیر نہیں ہلا سکتا، پھر بھی اس صورت میں اس مفلوج کی دیکھ‌بھال کےلئے دوسرے لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے جو محسوس کرنے اور سوچنے کے علاوہ کچھ اور بھی کر سکتے ہیں۔

فائرباخ نے بالکل صحیح کہا تھا کہ زندہ رهنے کےلئے انسان کو اپنی ضروریات پوری کرنا چاهئے۔ لیکن فائرباخ اس سے آگے نہیں بڑھا۔ اس کے علاوہ مارکس نے یہ بھی دکھایا کہ غذا، لباس، رهائش جیسی اشیا کو حاصل کرنے کےلئے جن کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا اور خونخوار جانوروں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے واسطے اسے اپنے اردگرد کی چیزوں پر عمل کرنا چاهئے تاکہ وہ اس کی ضروریات پوری کریں۔ پرانے مادیت‌پسندوں کے تخیلی انسان سے مختلف حقیقی انسان صرف دیکھتا هی نہیں بلکہ عمل بھی کرتا ھے۔ وہ صرف بیرونی دنیا کے اثر کو مجہولیت سے برداشت نہیں کرتا بلکہ خود اس پر اثرانداز هوتا ھے۔ بیرونی دنیا انسان کو بدلتی ضرور ھے لیکن انسان بھی دنیا کو بدلتا ھے۔ انسان کی سرگرمی کو، جس سے وہ بیرونی دنیا یعنی فطرت اور سماج کو بدلتا ھے، عمل کہتے هیں۔ عمل کا مطلب ھے فطرت پر اثرانداز هونا تاکہ روزی (کام، پیداوار) حاصل کی جاسکے، دوسرے لوگوں پر اثرانداز هونا (سماجی سرگرمی) اور فطرت پر اثرانداز هونا تاکہ علم (سائنسی تجربہ) حاصل هوسکے۔

مارکس اور اینگلس نے ثابت کیا کہ عمل جسے پرانے مادیت‌پسندوں نے نظرانداز کیا انسانوں کے وجود کےلئے زبردست اهمیت کا حامل ھے:

(۱) عمل زندہ رهنے کے ذرائع کی پیداوار کی

حیثیت سے انسانی وجود کی شرط اول ہے۔ اگر اس حقیقت کی روشنی میں دیکھا جائے کہ انسان کی بقا اس پر منحصر ہے تو اس کی اہمیت بخوبی واضح ہوجاتی ہے۔

(۲) بھوک، سردی اور دشمنوں سے محفوظ رہنے کی خاطر حیوانوں اور انسانوں کو اپنے فطری ماحول پر اثرانداز ہونا چاہئے۔ لیکن انسان کی محنت اور حیوان کے رویے میں ایک بنیادی فرق ہے۔ زندہ رہنے کےلئے حیوان اشیا سے براہ‌راست نمٹتا ہے لیکن انسان اشیا سے آلات کے ذریعے نمٹتا ہے جنہیں وہ خود تیار کرتا ہے اور اس عمل میں دوسرے انسانوں کے ساتھ معین رشتے قائم کرتا ہے۔ ان رشتوں کا انسان کے رویے پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے، وہ اسے ایک سماجی ہستی کی طرح ڈھالتے ہیں۔ محنت ہی سے انسانی غوروفکر پیدا ہوئی، اسی نے ابتدائی غول کو انسانی معاشرے میں تبدیل کیا جس میں اخلاق، سائنس اور فنون کا چلن ہے۔ مختصر یہ کہ عمل ہی نے ہمیں انسان بنایا، وہی انسان کا جوہر ہے۔

(۳) مارکس وہ پہلے انسان تھے جنہوں نے ثابت کیا کہ تہذیب کی نچلی منزلوں سے بلندتر منزلوں تک انسانیت کی ترقی کو مادی پیداوار کی ترقی نے معین کیا ہے، یہی بنیادی طور پر تاریخ کی راہ معین کرتی ہے۔ چنانچہ عمل کا تاریخ میں فیصلہ کن کردار ہے۔

(۴) پرانے مادیت‌پسندوں کی غلطی یہ تھی کہ ایک طرف انہوں نے بیرونی دنیا پر انسان کا دارومدار بتایا لیکن دوسری طرف معاملے کا دوسرا پہلو نظرانداز کر دیا یعنی انسان کے ماحول کا اس کے اثر پر انحصار۔ انسان نے کرۂارض کی شکل‌وصورت اتنی بدل دی ہے کہ پہچاننا مشکل ہے — وسیع و عریض جنگلات صاف کئے، دلدلیں سکھائیں، مصنوعی دریا اور سمندر تخلیق کئے، مٹی اور آب وہوا، فضا کی ساخت بدلی، پودوں اور جانوروں کی نئی قسموں کی افزائش کی۔ جو فصلیں اور جانور آج ہم پروان چڑھاتے ہیں ان کی افزائش انسان ہی نے کی تھی۔ ہمارے قدرتی ماحول پر انسانوں کی عملی سرگرمی کی چھاپ ہے۔ خود انسان، ان کے درمیان قائم ہونےوالے رشتے، ان کی تخلیق کی ہوئی اشیا اسی سرگرمی کی پیداوار ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ مادی حالات بڑی حد تک انسان پر اثرانداز ہوتے ہیں، لیکن یہ بھی درست ہے کہ خود یہ حالات بڑی حد تک کئی نسلوں کی عملی سرگرمیوں کی پیداوار بھی ہیں۔ لہذا انسان پر ان حالات کے اثر میں دوسرے لوگوں کے عمل کا اس پر اثر شامل ہوتا ہے۔

استغراقی مادیت کے اس نقص کو فاش کرنے کے بعد مارکس اور اینگلس نے دکھایا کہ عمل انسانوں کے مادی اور ذہنی وجود میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔

انیسویں صدی کے وسط تک انسانی معاشرے

کی تاریخ کی مادیت پسند تشریح کسی نے پیش نہیں کی تھی۔ تمام فلسفی — عینیت پرست اور مادیت پسند دونوں — معاشرے کی توجیه عینیت پرست طریقے سے کرتے تھے۔ لیکن جیسے اب معلوم ھے اس وقت سماجی رشتوں اور سماجی سائنسوں کی ترقی نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے کافی مواد فراھم کر دیا تھا۔ ضرورت اس کی تھی که پہلے مواد کا بخوبی مطالعه کیا جائے، اس سے عام نتائج اخذ کئے جائیں، مناسب استخراج مرتب ھوں اور ان خیالات کو مغلوب کیاجائے جو صدیوں سے معاشرے پر غالب تھے، مفکر بالکل نئی راہ اختیار کرے۔ مارکس نے یہی کیا۔ تاریخ کی بابت پرانے مادیت پسندوں کے عینیت پرست خیالات کا نقص دکھانے کے ساتھ مارکس نے سماجی سائنسوں کی جدیدترین حاصلات کو استعمال کیا، جدید معاشرے کے عوامل کا گہرا مطالعه کیا اور انسانی تاریخ کی مادیت پسند تشریح پیش کی۔ اس سے ھم آئندہ بحث کریں گے۔

* * *

لینن نے لکھا که مارکس ''جدید مادیت کے بانی ھیں جو مادیت کی تمام پچھلی شکلوں کے مقابلے میں مافیه کے لحاظ سے کہیں زیادہ مالامال ھے اور زیادہ ثابت‌قدم...،، * مارکسی فلسفے کی تخلیق نے

* لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،، باب ششم، پیرا گراف ۴۔

پرانی مادیت کے میکانیات پسند اور مابعدالطبیعاتی کردار کو دور کردیا اور جدلیاتی مادیت کو کامران بنایا۔ مراقبے کے دن لدگئے اور عمل کی زبردست اہمیت واضح ہوگئی۔ معاشرے کا عینیت پرست تصور مغلوب کر لیا گیا اور تاریخی مادیت تخلیق کی گئی۔ یہ تبدیلیاں اتنی گہری تھیں کہ مارکسی تعلیمات کے ظہور نے فلسفے میں ایک حقیقی انقلاب برپا کر دیا۔

تیسرا باب
مادہ

(۱) قدیم فلسفے میں مادے کا تصور

ایک ہندوستانی فلسفی کپل نے جو ڈھائی ہزار سال پہلے رہتا تھا اس طرح استدلال کیا: کوئی شے فانی نہیں ہے۔ اس کے باوجود کوئی شے عدم سے پیدا نہیں ہوتی، وہ دوسری ختم‌شدہ اشیا سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جب اشیا ختم ہوجاتی ہیں تو وہ بالکل غائب نہیں ہوجاتیں بلکہ ایسے مواد میں بدل جاتی ہیں جس سے دوسری اشیا بنتی ہیں۔ لہذا کپل اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ایسے ناقابل تخلیق اور لازوال مواد کا وجود ہے جس سے تمام اشیا تشکیل پاتی ہیں، یعنی مادہ۔

دوسرے قدیم فلسفی بھی مادے کے تصور تک پہنچے۔ یونانی فلسفیوں نے جو کپل کے دور میں رہتے تھے مادے کو ان اجسام میں تلاش کیا جن کا فطرت میں براہ‌راست مشاہدہ کیاجاسکتا ہے۔

ان میں سے ایک فلسفی، تھیلس پانی کو اشیا کا ابتدائی مواد خیال کرتا تھا۔ انازیمینیس نے ابتدائی مواد کو ہوا سے وابستہ کیا۔ هیراقلیطس کی رائے میں آگ ابتدائی ہے۔ ایمبیدوقلیس کا عقیدہ تھا کہ کائنات مٹی کے ذرات، پانی، ہوا اور آگ سے مل کر بنی ہے۔ اس کے بعد دیموقریطس نے یہ نظریہ مرتب کیا کہ مادہ ابدی، لازوال اور ناقابل تغیر اجسام، ایٹموں (اجزاء لایتجزا) پر مشتمل ہے جو اتنے چھوٹے ہیں کہ انہیں دیکھا یا چھوا نہیں جاسکتا (یونانی زبان میں atomos، ناقابل تقسیم، جس کے مزید اجزا نہ کئے جاسکیں)۔ ایٹموں کی خصوصی صفات ہیں: سختی، قامت، شکل، وزن اور حرکت۔ ہر شے ایٹموں کے جڑنے پر مشتمل ہوتی ہے جو کسی خاص مجموعے کی تشکیل کرتے ہیں۔ جب ایسا خاص مجموعہ (ایک شے) ٹوٹتا ہے تو شے برباد ہوجاتی ہے۔ دیموقریطس کی رائے میں فطرت میں تنوع ایٹمی مجموعوں کی تنوع کی وجہ سے ہے۔ شے کی سطح سے ایٹموں کی باریک لہریں نکل کر ہمارے اعضائے حواس میں داخل ہوتی ہیں، احساسات پیدا کرتی ہیں اور پھر تصورات (جو احساسات کی بدولت ہوتے ہیں)۔ احساسات اور تصورات دونوں وہ نقوش ہیں جنہیں ایٹموں کی لہریں چھوڑتی ہیں۔

چنانچہ دیموقریطس کی تعلیمات کے مطابق (۱) مادہ حقیقی ہے اور ہمارے شعور سے باہر اور آزاد

وجود رکھتا ہے، (۲) مادہ ھی ھم میں احساسات پیدا کرتا ہے، (۳) احساسات اور تصورات مادے کے نقوش، عکس ھوتے ھیں، (۴) مادے کی بعض طبیعیاتی خصوصیات ھوتی ھیں اور یہی وہ مواد ہے جس سے تمام اشیا بنتی ھیں، وہ فطرت کا اولین اصول ہے، (۵) مادہ ناقابل تغیر ہے: ایٹم ھمیشہ سے ایسے ھی رہے ھیں جیسے کہ وہ ھیں اور ھمیشہ ایسے ھی رھیں گے۔

(۲) فطری سائنس میں انقلاب اور فلسفیانہ نزاع

یہ خیال کہ مادہ ایٹموں پر مشتمل ہے اور فطرت کا ناقابل تغیر، اولین اصول ہے جس کو میکانیات کے قوانین منضبط کرتے ھیں، انیسویں صدی کے آخر تک قائم رہا۔ لیکن اسی صدی میں بجلی اور مقناطیسیت کے درمیان تعلق دریافت ھوا۔ تھوڑے عرصے بعد برقی مقناطیسی حلقۂ عمل، لہریں، برقی چارج، روشنی کی برقی مقناطیسی نوعیت دریافت ھوئی۔ اس سے برقی حرکیات کی سائنس پیدا ھوئی جس کا ان مظاھر سے واسطہ ہے۔ معلوم ھوا کہ ان مظاھر میں سے کسی میں ایٹم نہیں ھوتے۔ بعض لوگوں کو توقع تھی کہ وقت گزرنے پر یہ دریافت کر لیا جائے گا کہ برقی مقناطیسی مظاھر کی بنیاد ایٹم ھیں۔ دوسروں نے دیکھا کہ ھر شے کو ایٹموں تک

محدود نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے
کہ ان اجسام کے ساتھ ساتھ جو ایٹموں پر مشتمل
ہوتے ھیں یعنی مادے کے ساتھ ساتھ جیسا کہ وہ اسے
سمجھتے تھے بنیادی طور پر مختلف نوعیت کے فطری
مظاہر بھی ھیں، مثلاً برقی مقناطیسی مظاہر جو
غیرمادی ھیں۔

ایسے بھی لوگ تھے جن کا خیال تھا کہ برقی
مقناطیسی حلقه هائے عمل، لہریں، برقی چارج وغیرہ
حقیقی فطری مظاہر نہیں بلکہ ماہرین طبیعیات کے
ایجاد کردہ تصورات کلی ھیں جن کے ذریعے انہیں
اپنے مشاهدات بیان کرنے میں مدد ملتی ھے۔ ان کا
دعوی تھا کہ مادے یعنی ایٹموں پر مشتمل اشیا
کے برخلاف — جن کی حقیقت سے انہوں نے کبھی
انکار نہیں کیا — برقی مقناطیسی حلقه هائے عمل،
لہروں وغیرہ کا وجود حقیقت میں نہیں بلکہ صرف
ذہن میں ھے۔

آسٹریا کے طبیعیات‌داں ارنسٹ ماخ نے دوسری
راہ اختیار کی۔ اس نے یہ دلیل پیش کی کہ همارے
شعور سے باہر کوئی شے (صرف برقی مقناطیسیت ھی
نہیں) وجود نہیں رکھتی۔ اس نے لکھا کہ همارے
احساسات کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ھے، اور
ایٹموں کو تسلیم کرنا بھوت‌پریتوں کو تسلیم کرنے
سے ذرہ برابر بھی مختلف نہیں ھے۔ اس داخلی
عینیت‌پرستانہ نظریے کو سوائے مٹھی بھر فطری
سائنس‌دانوں کے سب نے مسترد کر دیا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں یہ معلوم ھوا کہ بعض کیمیائی عناصر کے ایٹم دوسرے کیمیائی عناصر کے ایٹموں میں تبدیل ھوجاتے ھیں (مثلاً ریڈیم کا ایٹم راڈون کے اور پھر سیسے کے ایٹم میں تبدیل ھوجاتا ھے)۔ ایٹم بجلی سے چارج ھونےوالے ذرات (الیکٹرونوں) کا اور برقی مقناطیسی حلقہ ھائے عمل کا ایک نظام ھے۔ الیکٹرونوں کی کمیت مادہ کلاسیکی میکانیات کے قوانین کے برعکس ان کی رفتار کے ساتھ ساتھ تبدیل ھوتی ھے۔ جس شے کو سائنس‌دانوں نے مادہ (ایٹم) کہا تھا وہ برقی مقناطیسی مظاھر میں تبدیل ھوگیا، جنہیں بجلی یا توانائی کا نام دیا گیا اور وہ غیرمادی قرار دی گئیں۔ ان دریافتوں کے بعد سائنس‌دانوں کی اکثریت یہ سوچنے پر مائل ھوگئی کہ مادہ ایٹموں پر نہیں بلکہ الیکٹرونوں پر مشتمل ھے۔ لیکن بعض سائنس‌داں، جو ایٹموں کے وجود کو مانتے تھے اور برقی مقناطیسی مظاھر کی حقیقت سے انکار کرتے تھے، اب یہ کہنے لگے کہ چونکہ خود ایٹم برقی مقناطیسی حلقہ ھائے عمل، برقی چارج اور لہروں پر مشتمل ھیں اس لئے وہ مادہ نہیں، صرف ھمارے ایجاد کردہ طبیعیاتی تصورات‌کلی ھیں۔ وہ تمام نقطہ ھائے نظر جو پہلے فطری سائنس میں مروجہ تھے ان کی اب سخت تنقید ھونے لگی۔ فطری سائنس میں بحران آگیا۔

عینیت‌پرستوں نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور

دعوی کیا کہ نئی دریافتوں سے تو عینیت پرست تصورات کی تصدیق ہوتی ہے۔

اب اس کی شدید ضرورت پیدا ہوئی کہ عینیت کی اس نئی شکل کی تردید کی جائے اور سائنس کی نئی دریافتوں سے نئے فلسفیانہ نتائج اخذ کرکے مارکسی فلسفے کو مالامال کیا جائے اور فطری سائنس میں بحران کو دور کرنے کا راستہ دکھایا جائے۔ یہ فریضہ لینن نے بڑی طباعی سے انجام دیا۔

(۳) لینن کا مرتب کیا ہوا مادے کا نیا تصور کلی

اپنی تصنیف ''مادیت اور تجربی تنقید'' میں لینن نے یہ دکھایا کہ ماخ کا ''نیا'' نظریہ دراصل بیرکلے کا پرانہ نظریہ ہی ہے اور سائنس کے بالکل برعکس ہے۔ لینن نے لکھا کہ نئی دریافتوں نے مابعدالطبیعیاتی مادیت کی بےبنیادی کو فاش کردیا ہے جو فطرت (ایٹموں) کو ناقابل تغیر، وسعت میں غیرمحدود لیکن گہرائی میں محدود سمجھتی ہے اور ہر شے کو میکانکی حرکت کی طرح دیکھتی ہے۔ سائنس کی نئی دریافتوں نے صرف جدلیاتی مادیت کی تصدیق ہی نہیں کی بلکہ اسے فلسفیانہ استخراجوں سے مالامال کرنے کے امکانات پیدا کئے جو لینن نے ان دریافتوں سے حاصل کئے تھے۔ انہوں نے قطعی

طور سے ثابت کیا کہ فطرت وسعت اور گہرائی
دونوں میں لامحدود ہے اور ''الیکٹرون اتنا ہی
لامحدود ہے جتنا کہ ایٹم، فطرت غیرمحدود ہے...،،*،
اس کی کوئی ''آخری سطح،، نہیں ہے۔ لہذا یہ
کہنا کہ مادہ ایٹموں پر نہیں بلکہ الیکٹرونوں پر
مشتمل ہے مادے کے مابعدالطبیعیاتی تصور پر
جمے رہنا ہے۔ معاملے کا جوہر یہ ہے کہ فطرت
کی ایک سطح سے دوسری زیادہ گہری سطح تک
عبور میں سابق سطح کی کئی خصوصیات غائب ہوجاتی
ہیں، ان کی جگہ ایسی نئی خصوصیات لےلیتی ہیں
جو پہلی سطح میں موجود نہیں ہوتیں۔ کوئی
ناقابل تغیر اشیا اور خصوصیات نہیں ہیں، حرکت
کی کوئی ناقابل تغیر شکل نہیں ہے جس تک حرکت
کی تمام منزلوں کو لایا جا سکے۔ ایٹم کا برقی
مقناطیسی ڈھانچہ اس کے ''غیرمادی،، ہونے کا
ثبوت نہیں ہے بلکہ یہ ایٹم کے متعلق انسان کے زیادہ
گہرے علم کی تصدیق کرتا ہے۔ طبیعیات دانوں
کی مجبوری یہ تھی کہ وہ صرف میکانیات‌پسند اور
مابعدالطبیعیاتی مادیت جانتے تھے۔ لہذا انہوں نے
میکانیات‌پسندی اور مابعدالطبیعیات کے انہدام کو
مادیت کا انہدام سمجھا۔ ''اس زمانے میں دریافت‌شدہ
عناصر اور مادے کی خصوصیات کے ناقابل تغیر

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب پنجم،
پیراگراف ۲۔

ھونے سے انکار کرکے وہ مادے ھی سے انکار کرنے لگے۔ ،،*

لینن نے لکھا کہ فطری سائنس ''تمام بحرانوں پر عبور پالےگی لیکن اس وقت جب وہ مابعدالطبیعیاتی مادیت کی جگہ لازمی طور پر جدلیاتی مادیت کو دیگی،،** اور سب سے پہلے مادے کے محدود تصورکلی (کہ وہ صرف ایٹموں پر مشتمل ھے) کی جگہ وسیع جدلیاتی تصورکلی کو۔ مادہ ھے ''معروضی حقیقت جو انسانی شعور سے آزاد وجود رکھتی ھے اور اس کے ذریعے منعکس ھوتی ھے،،۔ ''...مادہ وہ ھے جو ھمارے اعضائے حواس پر عمل کرکے احساس پیدا کرتا ھے۔،،*** لینن مادے کی تعریف یوں بیان کرتے ھیں۔ یہ تین نکات پر مشتمل ھے: (۱) مادہ وہ ھے جو شعور سے باھر اور آزادانہ وجود رکھتا ھے۔ (۲) مادہ وہ ھے جو ھمارے اندر احساسات پیدا کرتا ھے۔ (۳) مادہ وہ ھے جسے ھمارے احساسات اور شعور عام طور سے منعکس کرتے ھیں۔

وہ سب جو احساسات پیدا کرتا ھے مادی ھے لیکن تمام مادی مظاھر ھمارے اندر احساسات پیدا

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،، باب پنجم، پیراگراف ۲۔

**ایضاً، باب پنجم، پیراگراف ۸۔

***ایضاً، باب‌سوم، پیراگراف ۱ اور باب پنجم، پیراگراف ۲۔

نہیں کرتے۔ چنانچہ ہم بالائے بنفشئی شعاعوں کو
یا ان عوامل کو جو سورج کے مرکز میں ہو رہے
ہیں یا اور دوسرے بےشمار مظاہر کو نہیں
محسوس کر سکتے۔ خاص بات جو مادی کو غیرمادی
سے ممیز کرتی ہے یہ ہے کہ اول‌الذکر شعور
سے باہر وجود رکھتا ہے۔ لینن نے لکھا: ''مادے
کی واحد 'خصوصیت'، جسے تسلیم کرنے سے فلسفیانہ
مادیت وابستہ ہے، معروضی حقیقت ہونے، ہمارے
شعور سے باہر وجود رکھنے کی خصوصیت ہے''۔ *
یہی ہے مادے کے متعلق لینن کے تصور کا طرۂ
امتیاز۔ لینن کے خیال میں نہ صرف وہ سب جو مادی
ہے معروضی طور پر وجود رکھتا ہے، بلکہ وہ سب
جو معروضی طور پر وجود رکھتا ہے مادی ہے۔
آپ پوچھ سکتے ہیں کہ کیا سایہ مادی ہوتا
ہے؟ کیا کسی سطح سے منعکس ہونےوالی روشنی
کی کرنوں کی عدم‌موجودگی مادی ہے؟ یہاں روزمرہ
کی مثال دی جا سکتی ہے۔ یہ حقیقت کہ میرے پاس
تھوڑا بہت پیسہ ہے ناقابل تردید طور پر مادی
مظہر ہے۔ لیکن اس حقیقت کو کیا کہا جائے گا
جب میرے پاس پیسہ نہ ہو؟ ہر وہ شخص جس
کی جیب میں ایک پیسہ بھی نہ ہو اچھی طرح جانتا
ہے کہ پیسے کی موجودگی کی طرح اس کی عدم‌موجودگی
بھی شعور سے باہر اتنی ہی حقیقت ہے۔ لہذا یہ

---

*ایضاً، باب پنجم، پیرا گراف ۱۔

دونوں مظاہر مساوی طور پر مادی ہیں۔ علاوہ ازیں
اگر ہم اس بات کو پیش نظر رکھیں کہ دنیا
تیارشدہ اشیا کا مجموعہ نہیں بلکہ عوامل اور رابطوں
کا اجتماع ہے تو ہم دیکھیں گے کہ یہ خیال کہ
مادی جسمانی ہے (یعنی مابعدالطبیعیاتی مادیت پسندوں
کا خیال) ایک نئے خیال کو جگہ دے دیتا ہے جس
کے مطابق کشش کے حلقۂ عمل، برقی مقناطیسی لہر
کے ارتعاش اور دوسرے ہر قسم کے رابطوں کو
جو انسانی شعور سے باہر وجود رکھتے ہیں (جن
میں سماجی رشتے بھی شامل ہیں) مادی مظاہر ہیں۔
جدید فطری سائنس کی دریافتیں مادے کے متعلق
لینن کے تصور کی جس کی بہت بڑی اہمیت ہے،
پوری طرح تصدیق کرتی ہیں۔
بیسویں صدی کے آغاز میں ہر شے یا تو
غیرمسلسل خرد ذرات پر مشتمل خیال کی جاتی تھی
یا مسلسل برقی مقناطیسی حلقہ ہائے عمل پر۔
جب سائنس‌دانوں نے ایسے حلقہ ہائے عمل اور
ذرات کی تحقیق کی، جن کی کمیت‌مادہ ایک گرام
کا اربواں اربواں حصہ ہے اور جو قریب قریب روشنی
کی رفتار سے حرکت کرتے ہیں، تو ان کے سامنے
حیرت‌انگیز دنیا، کائنات اصغر کھل گئی۔ اس
عجیب‌وغریب دنیا میں کلاسیکی میکانیات کے بعض
قوانین بےمعنی ہوگئے اور ان کی جگہ دوسرے قوانین
نے لے لی۔ جب کائنات اصغر کے انوکھے قوانین
دریافت کر لئے گئے تو بیسویں صدی کے وسط میں

سائنس‌دانوں نے طبیعیات کی ایک نئی شاخ مرتب کی۔ نظریۂ مقادیر برقیات؛ (quantum theory) ۔

اس نظریے کے غیرمعمولی کردار سے عینیت پرستوں نے پھر فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ انہوں نے دعوی کیا کہ مقادیر برقیات کی اشیا اور عوامل کا حقیقت میں وجود نہیں ہے، وہ محض ایسے تصورات‌کلی ہیں جنہیں سائنس‌دانوں نے اپنے تجربات کی توضیح کرنے کےلئے ایجاد کیا ہے۔ لیکن اس خیال کو ممتاز طبیعیات‌دانوں نے مسترد کر دیا۔ نظریۂ مقادیر برقیات کے ایک بانی لوئی دے بروئل نے لکھا کہ طبیعیات‌داں نے خواہ اکبیر اشیا کا مطالعہ کیا ہو یا صغیر اشیا کا اسے ان کے معروضی وجود پر یقین ہے کیونکہ ''اگر معروضی حقیقت کے عقیدے کو خیرباد کہہ دیا جائے تو پھر یہ مشتبہ بات ہوگی کہ وہ اپنی تحقیق بارآور طور پر کرسکے''۔ آئنشٹائن نے زور دے کر کئی بار کہا کہ بیرونی دنیا پر یقین جو محقق سے آزاد وجود رکھتی ہے پوری فطری سائنس کی بنیاد ہے۔ پلانک اور بورن کی یہی رائے ہے جنہوں نے نظریۂ مقادیر برقیات کو مالامال کیا ہے۔ خرد ذرات کی بابت بورن لکھتا ہے: ''میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ ہم ان ذرات کو حقیقی سمجھنے میں حق بجانب ہیں اس مفہوم میں جو اس لفظ کے عام معنوں سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہے''۔ جہاں تک یک‌طرفہ رائے، یعنی روزمرہ کے تجربے کی اشیا (اکبیر اشیا) کو تسلیم کرنے اور صغیر

اشیا کی حقیقت سے انکار کرنے کا تعلق ہے تو بورن
نے لکھا کہ اول‌الذکر اور موخرالذکر کے درمیان
''مسلسل عبور ہے... وہ اکبیر اشیا کی حقیقت کہاں
ختم ہوتی ہے جہاں محقق رہتا ہے، اور ایٹموں
کی دنیا کہاں شروع ہوتی ہے جہاں سے حقیقت کے
خیال کو فریب نظر اور لعنت کی حیثیت سے نکالنا
ہے؟ بلاشبہ ایسی کوئی سرحد نہیں ہے۔ اگر
ہم روزمرہ کی عام اشیا سے حقیقت کو منسوب کرنے
پر مجبور ہیں جن میں سائنسی آلات اور تجربے
میں استعمال ہونےوالے مواد بھی شامل ہیں تو ہم
ان اشیا کی حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے جن کا
ہم آلات کی مدد ہی سے مشاہدہ کرتے ہیں''۔
بورن یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ نظریۂ مقادیر برقیات
''طبیعی دنیا کو نئے طریقوں سے بیان کرنے کا تقاضہ
کرتا ہے نہ کہ اس کی حقیقت سے انکار کا''۔

یہ خیال ہم‌عصر ممتاز ماہرین طبیعیات کا ہے
جو مارکسی فلسفہ قبول نہیں کرتے لیکن جن کے
تحقیقی نتائج نے انہیں خودرو طور پر جدلیاتی
مادیت کے بعض اقوال اخذ کرنے پر مائل کیا ہے۔
مگر بہت سے جدید ماہرین‌طبیعیات شعوری طور پر
جدلیاتی مادیت کو ایسا واحد ثابت‌قدم فلسفہ تسلیم
کرتے ہیں جو جدید سائنس کے عین مطابق ہے۔
ان میں لانژیوین، ژولیو کیوری، ویژئے، ساکاتا سئیتی
اور بہت سے دوسروں کے نام گنائے جا سکتے ہیں۔

اس سے لینن کی یہ پیش گوئی صحیح ثابت ہوتی
ہے کہ مادیت کی روح جو فطری سائنس کےلئے جبلی
ہے ہر ممکن بحران کو دور کرنے میں مدد دےگی۔

چوتھا باب
مادہ اور حرکت

(۱) کیا حرکت کے بغیر مادہ وجود رکھ سکتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کےلئے پہلے یہ اچھی طرح سمجھنا ضروری ہے کہ مادہ کیا ہے اور حرکت کیا ہے۔ ہم مادے کی نوعیت سے بحث کرچکے ہیں۔ جہاں تک حرکت کا تعلق ہے تو ۱۹ویں صدی ہی میں یہ تسلیم کرلیا گیا تھا کہ میکانکی حرکت مادے کی حرکت کی صرف ایک شکل ہے۔ اس کی مختلف شکلیں ہیں، جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اینگلس نے مادے کی حرکت کی شکلوں کے متعلق مارکسی تصور کے مندرجۂ ذیل اصول مرتب کئے ہیں۔

اول، مادے کی حرکت کی شکلیں کیفیتی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، ان کو ایک دوسرے کے مطابق کرنا ممکن نہیں۔ مثلاً حیوان کے جسم میں اور حیوانی دنیا میں انواع کی تشکیل میں ہونےوالے عوامل میں کیمیائی ردعمل اہم کردار

ادا کرتے ھیں۔ لیکن حیوانی زندگی کو حرکت کی کیمیائی شکل تک محدود کرنا غلطی ھوگی۔ زندگی کے ظہور میں آنے سے حیاتیاتی قوانین وجود میں آئے جو بےجان فطرت میں عمل نہیں کرتے۔ زندگی مادے کی حرکت کی ایک شکل ھے جو دوسری شکلوں سے کیفیتی طور پر مختلف ھے (اگرچہ حرکت کی دوسری شکلوں سے اس کا ربط ھے)۔

دوم، معین حالات میں حرکت کی بعض شکلیں دوسری شکلوں میں تبدیل ھوجاتی ھیں۔ چنانچہ کیمیائی عوامل کے ارتقا اور ان کی مزید پیچیدگی کی ایک منزل میں کرۂارض پر زندگی — مادے کی حرکت کی ایک نئی شکل — نمودار ھوئی۔ حیوانی زندگی کے ارتقا کی ایک معین منزل میں انسان اس سے جدا ھوا۔ پھر مادے کی حرکت کی ایک نئی شکل ابھری، یعنی معاشرتی عوامل۔

سوم، مادے کی حرکت کی پیچیدہ شکلوں میں نسبتاً سادہ شکلیں شامل ھوتی ھیں، حالانکہ وہ محض ان کا سادہ مجموعہ نہیں ھوتیں۔ تمام کیمیائی ردعمل میں لازمی طور پر معین برقی مقناطیسی اور دوسرے طبیعی عوامل شامل ھوتے ھیں لیکن ان میں فیصلہ کن کردار کیمیا کے قوانین کا ھوتا ھے۔ اسی طرح نباتات اور حیوانات کے بنیادی عوامل میں لازمی طور پر کیمیائی ردعمل بڑی تعداد میں شامل ھوتے ھیں لیکن ان میں حیاتیاتی قوانین کا کردار فیصلہ کن ھوتا ھے۔ تمام معاشرتی عوامل میں لازمی طور پر

حیاتیاتی عوامل شامل ہیں جو انسان کے اندر ہوتے ہیں۔ مگر معاشرتی عمل میں فیصلہ کن کردار معاشرے کے ارتقا کے قوانین کا ہوتا ہے۔

اینگلس نے یہ اہم خیال بھی پیش کیا کہ مادے کی حرکت کی شکلوں کی درجہ‌بندی سائنسوں کی درجہ‌بندی کی بنیاد ہے۔ سائنس کی مزید ترقی نے اس خیال کی پوری طرح تصدیق کی ہے۔

جدید سائنسی تصورات کی روشنی میں مادے کی حرکت کی شکلوں کے مندرجۂ ذیل زمرے پیش کئے جاسکتے ہیں:

طبیعیاتی شکلیں یعنی مکان، رفتار، کمیت مادہ، توانائی، برقی چارج، حرارت، حجم اور مادی اشیا کی دوسری امتیازی صفات کی حالت میں تبدیلی؛

کیمیائی شکلیں یعنی مادوں کی ایک دوسرے میں تبدیلی، ایٹموں کے جوڑ کی تشکیل اور ازسرنو تشکیل؛

حیاتیاتی شکلیں یعنی زندگی، نباتات اور حیوانات میں تبدیلیاں؛

معاشرتی شکلیں یعنی انسانی سماج میں معروضی طور پر ہونےوالی تبدیلیاں جو صرف اسی کے لئے مخصوص ہیں۔

مادے کی حرکت کی ان شکلوں میں سے ہر ایک انسانی شعور سے باہر معروضی طور پر وجود رکھتی ہے اور وہ مادی عمل ہے۔ لیکن انسانی احساسات، مزاج اور خیالات کی حرکت کا صرف انسان کے شعور

میں وجود ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جذبات اور خیالات
مادی بنیاد کے بغیر وجود نہیں رکھتے، یعنی دماغ
کے بغیر۔ اس سلسلے میں لینن نے لکھا ہے ''لیکن
یہ کہنا کہ فکر مادی ہے غلط قدم اٹھانا ہے جس
سے مادیت اور عینیت گڈمڈ ہوجاتی ہیں''۔ *
جذبات اور خیالات اگرچہ معاشرتی مظاہر ہیں مگر
وہ روحانی عوامل بھی ہیں اور یہ انہیں تمام
دوسرے معاشرتی مظاہر سے، جو مادی عوامل ہوتے
ہیں، ممیز کرتا ہے۔

اس سے اس میکانیاتی مادیت‌پسند تصور کا
یک‌طرفہ‌پن ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت محض مکان
میں اجسام کی حرکت ہے جس کی وضاحت صرف میکانیات
کے قوانین کرتے ہیں اور یہ کہ حرکت کرنےوالے
اجسام ناقابل تغیر رہتے ہیں۔ چنانچہ اس تصور
کے مطابق مادہ ناقابل تغیر ہے اور بےحرکت۔ لیکن
فطری سائنس فطرت کے بھیدوں کی تہہ میں جتنی
زیادہ گہرائی سے پہنچتی ہے اتنا ہی زیادہ یہ
واضح ہو جاتا ہے کہ فطرت میں ناقابل تغیر اشیا
نہیں ہیں اور مادے کی حرکت کی محض ایک شکل
تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ عام طور پر ہر قسم
کی تبدیلی ہے۔

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید''، باب چہارم،
پیرا گراف ۸۔

تو پھر کیا کائنات میں کوئی شے ساکن نہیں ہے؟

جب آتش‌فشاں پہاڑ سے لاوا نکل کر چٹان کی شکل میں منجمد ہوجاتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ساکن ہوگیا۔ لیکن ٹھوس چٹان بھی درجۂ حرارت کے گھٹنے بڑھنے، بارش، ہوا، موجوں، برقی مقناطیسی عوامل کے سبب مسلسل تبدیلی سے گزرتی ہے۔ اور دیر یا سویر چٹان ریزہ ریزہ ہوجاتی ہے۔ اس کا سکون کتنی ہی طوالت پکڑے لیکن وہ عارضی مظہر ہے۔ آخرکار چٹان کرۂ ارض کی طرح سورج کے تعلق سے حرکت کرتی ہے۔ عموماً میکانیات میں ایک دوسرے کے تعلق سے ساکت ایسے دو اجسام کو کہتے ہیں جو تیسرے جسم کے تعلق سے یکساں حرکت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہر شے جو ساکن ہے حرکت میں رہتی ہے۔ وہ صرف ایک خاص پہلو سے ساکت رہتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سکون حرکت کی ایک مخصوص حالت ہے۔

اگر سکون عارضی اور اضافی مظہر ہے تو حرکت ابدی اور مطلق ہے۔ بہ‌الفاظ دیگر وہ ناقابل تخلیق اور لازوال ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فطرت کے قوانین کو اس طرح پیش کرنے کی کوشش کہ حرکت مادے کے لئے ناگزیر نہیں ہے اور مادہ حرکت کے بغیر ممکن ہے، بے‌بنیاد ثابت ہوئی۔ اس سلسلے میں حرارتی

حرکیات کے دوسرے قانون کی مثال دی جاسکتی ہے۔ اس کے مطابق ایک بند نظام میں جس میں توانائی نہ باہر سے موصول ہوتی ہے اور نہ باہر جاتی ہے توانائی کی تمام اقسام ایک شکل یعنی حرارت میں تبدیل ہونے کا میلان رکھتی ہیں۔ چونکہ حرارت محض گرم جسم سے سرد جسم میں منتقل ہوسکتی ہے اس لئے ایسے نظام کے ہر حصے کے درجۂ حرارت کو آخرکار یکساں ہوجانا چاہئے۔ اس طرح اس نظام کو حرارتی توازن کی منزل تک پہنچ جانا چاہئے جب توانائی کی ایک شکل دوسری شکل میں تبدیل نہیں ہوتی۔ بعض طبیعیات‌دانوں (کلاؤزیس، کیلون) نے کائنات کو ایسا ہی بند نظام قرار دیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ کچھ عرصہ بعد تمام دنیا میں سوائے حرارت کے حرکت کی دوسری شکلیں غائب ہوجائیں گی اور حرارت کا توازن یا کائنات کی ''حرارتی موت'' واقعی ہوجائے گی۔

لیکن حرکت کیفیتی اور کمیتی لحاظ سے بھی ناقابل زوال ہے۔ اگر حرارتی توازن قائم ہوجائے تو حرکت ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل نہیں ہوسکتی یعنی اس سلسلے میں حرکت کا زوال ہوجائے گا۔ اینگلس نے لکھا کہ ''کائنات کی حرارتی موت'' تسلیم کرنے کا مطلب یہ تسلیم کرنا ہے کہ حرکت قابل زوال ہے۔ اس کے علاوہ ''کائنات کی حرارتی موت'' کے معنی یہ ہیں کہ حرکت

کا نه صرف انجام بلکه آغاز بھی ھے۔ اگر کوئی ایسا نقطه ھے جہاں پر حرکت مختلف شکلوں میں تبدیل ھونے کی صلاحیت کھو دیتی ھے تو ایسا نقطه بھی ھونا چاھئے جہاں پر اس نے یه صلاحیت حاصل کی تھی۔ اگر کوئی یه یقین کرتا ھے که کائنات حرارتی توازن تک پہنچ جائےگی تو اسے یه بھی یقین کرنا چاھئے که ''دنیا کی گھڑی کو چابی دینی چاھئے، پھر وہ اس وقت تک چلےگی جب تک وہ توازن کی حالت تک نه پہنچ جائے۔ اس حالت سے اسے پھر چلانے میں صرف معجزہ ھی کام آسکتا ھے،،۔*

اگر صرف بیرونی دھکا، مافوق‌الفطری قوت کی مداخلت یعنی معجزہ منڈلاتے ھوئے توازن سے کائنات کو بچاسکتا ھے تو پھر صرف معجزہ ھی اس کی موجودہ بےقرار حالت کا سبب ھے۔ چنانچه اینگلس نے لکھا که حرکت کے قابل زوال ھونے کا خیال، جو ''حرارتی موت،، کے نظریے میں شامل ھے لازمی طور پر مذھب کی جانب لےجاتا ھے۔ اور واقعی پوپ پائیس دوازدھم نے اس نظریے کا حوالہ دیتے ھوئے ۱۹۵۱ء میں اپنی تقریر میں کہا: ''اگر کائنات میں توازن ھونےوالا ھے تو جتنا زیادہ ھم ماضی کی جانب مڑکر دیکھیں مادہ ھمیں آزاد توانائی سے اتنا ھی زیادہ مالامال نظرآئےگا... چنانچه ھر چیز اشارہ کرتی ھے که مادی کائنات

---

*اینگلس ''فطرت کی جدلیات،،۔ باب: ''طبیعیات،،۔

نے زمان کے ایک معین نقطے پر ایک طاقتور ابتدائی دھکا حاصل کیا، وہ توانائی کے ناقابل یقین وسیع ذخیروں سے بھر گئی... چنانچہ زمان میں تخلیق، اور لہذا ایک خالق، اور نتیجے میں خدا۔''

اینگلس نے ''حرارتی موت'' کے نظریے کی تنقید کرنے کے ساتھ یہ اعتماد ظاہر کیا کہ سائنس کی ترقی اسے مسترد کر دےگی۔ انیسویں صدی ھی میں طبیعیات‌داں لوڈوگ بولتسمان نے ثابت کیا کہ بند نظام میں حرکت کی تمام شکلوں کی حرارت میں تبدیلی کی جانب رجحان اس نظام کے کم ممکن سے زیادہ ممکن حالت کی جانب بدلنے کا رجحان ھے۔ لیکن جیسا کہ بیسویں صدی کے وسط میں تسلیم کیا گیا ایسے نظام کی تمام حالتیں جو ذرات کی بےانتہا تعداد پر مشتمل ھے، مساوی طور پر ممکن ھیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ کائنات بےانتہا ذرات پر مشتمل ایک نظام ھے تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑےگا کہ حرارتی توازن اس کی انتہائی ممکن حالت کبھی نہیں ھوگی۔ لیکن عام نظریۂ اضافیت کے لحاظ سے کائنات کے وجود کے حالات ناقابل تغیر نہیں رھیں‌گے۔ لہذا کائنات بند نظام نہیں ھے۔ اگر وہ ذرات کی محدود تعداد پر مشتمل ھوتی تب بھی وہ حرارتی توازن کی منزل تک نہیں پہنچتی۔

جدید فطری سائنس جدلیاتی مادیت کا یہ اصول ثابت کرتی ھے کہ حرکت مادے کی اندرونی خاصیت، اس کے وجود کا طریقہ ھے۔

(۲) کیا حرکت مادے کے بغیر وجود رکھتی ہے؟

حرارتی حرکیات اور برقی مقناطیسیت کا نظریہ انیسویں صدی میں مرتب ہوا تھا۔ انہوں نے فطری مظاہر کے وسیع سلسلے کو محیط کیا لیکن ایٹموں کو مدنظر نہیں رکھا (اس وقت تک ان کا برقی مقناطیسی مظاہر سے ربط معلوم نہیں ہوا تھا)۔ تقریباً متفقہ طور پر سائنس دانوں کا خیال تھا کہ مادہ ایٹموں پر مشتمل ہے اور مادے کے علاوہ جو کچھ ہے وہ (توانائی کے عوامل، برقی مقناطیسی مظاہر) ''توانائی،، ہے نہ کہ مادہ۔ جرمن کیمیا اور طبیعیات داں ولہلم اوسٹوالڈ نے یہ استدلال پیش کیا: چونکہ حرارتی حرکیات اور برقی حرکیات نے ایٹموں کے وجود کو نظرانداز کرکے طبیعیات اور کیمیا کے بہت سے مسائل حل کردئے ہیں اس لئے یہ ممکن ہے کہ فطری سائنس کے تمام دوسرے مسائل بھی ایٹموں کا وجود تسلیم کئے بغیر حل کرلئے جائیں۔ لہذا ایٹموں کا مفروضہ غلط ہے، وہ وجود نہیں رکھتے۔ اس استخراج کے بعد اور اس پر یقین کرکے کہ صرف ایٹم مادہ ہیں اوسٹوالڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ فطرت کا اولین اصول مادہ نہیں، جس کا وجود نہیں، بلکہ حرکت ہے۔ دنیا میں ہر شے اس ''خالص حرکت،، پر مشتمل ہے۔ اس سے نظریۂ ''توانائیت،، ابھرا۔ یہ ایسا فلسفیانہ نظریہ تھا جس کے مطابق کائنات مادے

یا روح پر نہیں بلکہ توانائی پر مبنی ہے۔ اور توانائی کو حرکت سے مطابق کیا گیا۔ یہ دعوی کرتے ہوئے کہ مادیت اور عینیت دونوں کو مسترد کرکے ان کی جگہ توانائیت کو دینا چاہئے، اوسٹوالڈ نے لکھا: ''ماده، اور 'روح، کے تصورات کلی کو کس طرح ملایا جائے، – یہ پرانی مشکل آسانی سے اور قدرتی طور پر دور ہوجائے گی اگر دونوں کو توانائی کے تصور کلی کے ماتحت لایا جائے،،۔

اپنی تصنیف ''مادیت اور تجربی تنقید،، میں لینن نے اس نظریے کی غلط نوعیت کا پردہ فاش کیا۔ انہوں نے بتایا کہ مادے اور روح دونوں کو توانائی کی سطح تک لانا اس دعوی کے مترادف ہے کہ نہ تو مادے کا وجود ہے نہ غوروفکر کا، صرف حرکت وجود رکھتی ہے۔ لیکن کسی سائنس داں نے ابھی تک افکار کے وجود سے انکار نہیں کیا ہے۔ یہ حیرت کی بات نہیں ہے کیونکہ اس پر اصرار کرکے کہ افکار کا وجود نہیں ہے آپ افکار کا اظہار کس طرح کر سکتے ہیں؟ علاوہ‌ازیں، یہ عقیدہ کہ افکار وجود رکھتے ہیں اور مادے کا وجود نہیں ہے عینیت پرست نقطۂ نظر ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں۔ توانائیت کے خلاف لینن کی یہ پہلی دلیل ہے۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے: ''اوسٹوالڈ نے اس ناگزیر فلسفیانہ انتخاب (مادیت یا عینیت) سے گریز کرنے کے لئے لفظ 'توانائی، کا مبہم استعمال

کیا،، اور سوچا کہ اس طرح اس نے مادیت اور عینیت کے درمیان تضاد ختم کردیا۔ اگر ہم شعور سے باہر حرکت (طبیعیاتی، کیمیائی، عضویاتی اور دوسرے مادی عوامل) اور شعور کے اندر حرکت (مختلف احساسات، خواهشات، خیالات بدلنے کے ذہنی عوامل) دونوں کو توانائی سے منسوب کرتے ہیں، ''اگر ہم مادے اور روح دونوں کو اس تصورکلی کا 'ماتحت، بناتے ہیں تو تضاد کا لفظی خاتمہ شبہے سے بالا ہے،،۔ * لیکن حقیقت میں یہ سوال کہ آیا ذہنی عوامل کا انحصار مادی عوامل پر ہے یا اس کے برعکس، باقی رہتا ہے۔ اسی طرح مادیت اور عینیت کے درمیان ناقابل مصالحت تضاد باقی رہتا ہے جو اس سوال کا ایک دوسرے سے الٹا جواب دیتی ہیں۔

ایٹموں کی برقی مقناطیسی نوعیت کی دریافت نے یہ ثابت کردیا کہ اوسٹوالڈ غلطی پر تھا۔ اور ۱۹۰۸ء میں اس نے تسلیم کیا کہ ایٹموں کا حقیقی وجود شبہے سے بالا ہے۔ بیسویں صدی کے وسط میں سائنس‌داں ایٹموں کو دیکھ سکے جن کے فوٹو الیکٹرونک خردبین نے لئے تھے۔

اس کے باوجود حال میں اس خیال کو پھر بحال کرنے کی کوشش کی گئی جس سے خود اوسٹوالڈ

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب پنجم، پیراگراف ۳۔

دستبردار ہوگیا تھا۔ ۱۹۴۸ء میں برٹرینڈ رسل نے
لکھا: ''طبیعیات میں مادہ نہیں بلکہ توانائی بنیادی
ہے،، کیونکہ ''اضافیت اور مقادیر برقیات کے نظریات
نے 'کمیت مادہ، کے پرانے تصور کی جگہ 'توانائی،
کو دےدی ہے،، اور اگر توانائی نے کمیت مادہ کی
جگہ لےلی ہے تو اول الذکر نے مادے کی جگہ بھی
لےلی کیونکہ کمیت مادہ واقعی مادہ ہے۔ یہاں
نظریۂ اضافیت کے حوالے کا تعلق توانائی اور کمیت مادہ
کے باہمی رشتے سے ہے جسے آئنشٹائن نے دریافت
کیا تھا۔

اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ آئنشٹائن کی
دریافت کا یہ مطلب ہے کہ کمیت مادہ کی جگہ
توانائی نے لےلی ہے تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں
کیا جاسکتا کہ مادہ وجود نہیں رکھتا اور توانائی
نے اس کی جگہ لےلی ہے۔ مادے کے وجود کے متعلق
سوال درحقیقت یہ سوال ہے کہ آیا دنیا خیالات،
جذبات اور احساسات کے علاوہ اور کچھ رکھتی
ہے۔ اس سوال کا جواب اس پر منحصر نہیں ہے
کہ حقیقی اشیا میں جمود اور کشش کی یعنی کمیت مادہ
کی خصوصیات ہیں۔

مگر آئنشٹائن کے نظریے سے یہ مطلب نہیں
نکلتا کہ کمیت مادہ کی قائم مقام توانائی بن گئی۔
اگر ہم لوہے کے ٹکڑے کو چولھے پر رکھیں تو
وہ گرم ہوجائے گا۔ وہ توانائی چولھے سے حاصل
کریگا اور آخرالذکر توانائی کی اتنی ہی مقدار

کھودیگا۔ کلاسیکی میکانیات کی رو سے لوہے کے ٹکڑے اور چولھے کا وزن نہیں بدلتا۔ ان کی کمیت‌مادہ یکساں رہتی ہے۔ آئنشٹائن کی دریافت اس خیال کو مسترد کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ جب ایک شے دوسری شے میں توانائی منتقل کرتی ہے تو کمیت‌مادہ کا بھی ایک حصہ منتقل ہوتا ہے۔ اور جب ایک شے سے دوسری شے میں کمیت‌مادہ منتقل ہوتی ہے تو کچھ توانائی بھی منتقل ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں آئنشٹائن نے لکھا: ''...جب لوہے کا ٹکڑا تپ کر سرخ ہوجاتا ہے تو ٹھنڈے ٹکڑے کے مقابلے میں اس کا وزن زیادہ ہوتا ہے۔ سورج سے چھوٹنےوالی تابکاری میں توانائی ہوتی ہے، چنانچہ اس میں کمیت‌مادہ ہوتی ہے۔ سورج اور تمام تابکار ستارے تابکاری چھوڑتے وقت کمیت‌مادہ کھوتے ہیں''۔ * جب لوہے کا ٹکڑا چولھے سے گرم ہوتا ہے تو اس کی حاصل‌شدہ کمیت‌مادہ اتنی قلیل ہوتی ہے کہ عملی طور پر نظرانداز کی جاسکتی ہے۔ لیکن سورج توانائی کی بڑی مقدار چھوڑتا ہے اور فی‌سیکنڈ ۴۰ لاکھ ٹن کی کمیت‌مادہ کھوتا ہے۔

چنانچہ توانائیت کو بحال کرنے کی یہ کوشش بھی قطعی ناکام رہی۔

---

* «The Evolution of Physics» by Albert Einstein and Leopold Infeld, Cambridge, 1938, pp. 207—208.

اب ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے۔ خیالات، احساسات اور خواہشات مادی اشیا نہیں ہیں۔ وہ صرف لوگوں کے شعور میں وجود رکھتے ہیں۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ احساسات، خیالات وغیرہ کا تواتر مادے کے بغیر حرکت ہے؟ بہ الفاظ دیگر اگر توانائیت پرستوں کی یہ رائے غلط ہے کہ کسی بھی قسم کی حرکت مادے کے بغیر حرکت ہوتی ہے، تو کیا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بعض صورتوں میں، جب عوامل انسانی شعور میں ہوتے ہیں، تو حرکت مادے کے بغیر ہوتی ہے؟

یہ صحیح ہے کہ تصورات، احساسات اور خواہشات مادی اشیا نہیں ہیں۔ وہ ہمیشہ کسی شخص کے تصورات، احساسات اور خواہشات ہوتے ہیں۔ انسان کے بغیر ان کے وجود کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا۔ اور انسان مادی ہستی ہے۔ اس لئے خیالات، جذبات وغیرہ کا تواتر مادے کے بغیر حرکت نہیں۔ وہ صرف انسان میں واقع ہوتے ہیں جو مادی ہستی ہے۔ سائنسی اور عملی شہادتوں کے باوجود صرف عینیت پرست کہتے ہیں کہ خیالات اپنے مادی وسیلے کے بغیر وجود رکھ سکتے ہیں۔ لیکن درحقیقت شعور سے باہر ہو یا شعور کے اندر مادے کے بغیر حرکت ناممکن ہے۔

پانچواں باب
مکان و زمان

(۱) کیا مادے کا مکان اور زمان سے باہر وجود ہوسکتا ہے؟

ہر مادی شے کی شکل ہوتی ہے، اس کے تین بعد (dimensions) ہوتے ہیں، وہ معین جگہ کو محیط کرتی ہے، دوسری اشیا سے اس کا معین فاصلہ ہوتا ہے اور ان کے تعلق سے وہ کسی زاویے پر ہوتی ہے۔ مادی اشیا کے بقائے باہمی کے ان رشتوں کو مکانی شکلیں اور رشتے یا مکان کہا جاتا ہے۔ مادی مظاہر کے تواتر یا بہ‌یک‌وقت واقع ہونے، ہر مظہر کی معین طوالت اور مظاہر کے تواتر کے ناقابل‌تغیر کردار کو جس کا صرف ایک بعد، ایک سمت — ماضی تا مستقبل — ہوتی ہے، مادی مظاہر کے تواتر کے ان تمام رشتوں کو زمانی رشتے یا زمان (وقت) میں رشتے کہتے ہیں۔

کیا مادہ مکان و زمان سے باہر وجود رکھ سکتا ہے؟

یہ سوال صرف ان لوگوں کے ذہن میں اٹھتا

ہے جو مادے کا وجود تسلیم کرتے ہیں۔ داخلی
عینیت‌پرستوں کا جو شعور سے باہر ہر چیز کے
وجود سے انکار کرتے ہیں، یہ خیال ہے کہ مکان و زمان
صرف انسان کے شعور میں وجود رکھتے ہیں۔ لیکن
وہ لوگ جو معروضی حقیقت کی طرح مادے کے وجود
پر بالکل شبہ نہیں کرتے یہ قدرتی بات سمجھتے
ہیں کہ مادے کی طرح تمام مادی مظاہر بھی انسانی
شعور سے باہر مکان و زمان میں وجود رکھتے ہیں۔

یہ سوال کہ کیا مادہ زمان و مکان سے باہر
وجود رکھ سکتا ہے اٹھارویں صدی میں جرمن
فلسفی امانوئیل کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) نے اٹھایا
تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ ہمارے اردگرد کی اشیا
ہمارے شعور سے باہر اور اس سے آزاد وجود رکھتی
ہیں۔ "...مجھے اس پر اتنا ہی یقین ہے کہ مجھ
سے باہر اشیا ہیں جتنا میرے اپنے وجود پر..."
لیکن زمان و مکان کے سلسلے میں کانٹ نے کہا
کہ اگر مکانی اور زمانی رشتے بذات‌خود اشیا کےلئے
فطری ہوتے ہیں، تو اس کے متعلق ہم صرف اشیا
سے اپنے رابطے کے ذریعے، تجربے سے معلوم کرسکتے
ہیں جس کے دوران میں "...اشیا ہمارے حواس
پر عمل کرتی ہیں اور جزوی طور پر خود ہمارے
ذہن میں تصورات پیدا کرتی ہیں، جزوی طور پر
ہماری سمجھ بوجھ کو ترغیب دیتی ہیں کہ
ہم ان تصورات کا موازنہ کرسکیں، ان کو مربوط
کرسکیں یا انہیں جدا کرسکیں اور اس طرح اپنے

حسیاتی تاثرات کے خام مواد کو تبدیل کرسکیں...،،
تجربه اشیا کے متعلق همارے تصورات کا ذریعه
هے۔ ایک قسم کے تمام حقائق کا مشاهده کرنا
ناممکن هے (مثلاً سیالوں میں ڈوبے هوئے اجسام
کی تمام مثالیں)۔ لہذا خواه هم نے کتنے هی حقائق
کا مشاهده کیا هو اس تجربے سے هم کوئی عام
اصول اخذ نہیں کرسکتے جو کوئی بھی استثنا تسلیم
نه کرتا هو۔ مثال کے طور پر، هم یه دعوی نہیں
کرسکتے که سیال میں ڈوبے هوئے تمام اجسام دباؤ
کے تابع هوتے هیں۔ تجربے سے هم صرف جزوی
نتیجه اخذ کرسکتے هیں کیونکه بعض ایسے اجسام
هوسکتے هیں جو دباؤ کے تابع نه هوں۔ چنانچه
،،اگر... کسی قطعی رائے میں سخت اور مطلق
عمومیت شامل هے یعنی جو کسی استثنا کا امکان
تسلیم نہیں کرتی تو وه تجربے سے ماخوذ نہیں
هوتی...،، مکان کے متعلق هماری اقلیدسی قطعی رائیں
(مثلاً ،،دو نقطوں کے درمیان مختصرترین فاصله خط
مستقیم هوتا هے،،) عام اصولوں کی طرح تصور کی
جاتی هیں، ان میں کوئی استثنا تسلیم نہیں کیا جاتا۔
اسی طرح زمان کے متعلق بھی هماری قطعی رائیں ایسے
اصول سمجھی جاتی هیں جن میں استثنا نہیں هوتے۔
لہذا یه قطعی رائیں تجربے سے حاصل نہیں هوتیں۔
اور اگر زمان اور مکان کے متعلق هماری قطعی رائیں
تجربے پر مبنی نہیں هوتیں تو پھر ظاهر هے که
ان کا سرچشمه شعور سے باهر نہیں بلکه اس کے

اندر ہے۔ چنانچہ مکان و زمان کے متعلق خیالات استغراق کی شکلوں کی طرح ہمارے دماغ میں فطری طور پر موجود ہوتے ہیں، کسی بھی استغراق، مشاہدے یا تجربے سے بھی پہلے۔

اپنے اس خیال کو ثابت کرنے کے لئے کانٹ نے یہ دلیل بھی پیش کی۔ تصور کیجئے کہ دنیا میں ہر شے غائب ہوگئی ہے: آپ کو اپنے ذہن میں خالی مکان نظر آئے گا۔ لیکن تصور کیجئے کہ نہ صرف اشیا بلکہ مکان بھی جسے اشیا نے محیط کر رکھا تھا، غائب ہوگیا ہے۔ اسے آپ ناممکن پائیں گے۔ آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ واقعات نہیں ہوئے۔ تب ہمارے شعور میں ''خالی،، زمان نظر آئے گا جس میں کچھ نہیں ہورہا ہے۔ لیکن یہ سوچنا ناممکن ہے کہ خود زمان غائب ہوگیا ہے۔ لہذا مکان و زمان کے تصورات ہمارے شعور کے لئے فطری ہیں اور اس میں اتنے پیوست ہیں کہ خواہ کتنی ہی کوشش کی جائے ان سے وہ خلاصی نہیں پاسکتا۔ بہ‌الفاظ دیگر مکان و زمان کے تصورات دماغ میں موجود ہوتے ہیں، کسی بھی مشاہدے سے پہلے اور اس سے بالا۔

کانٹ کی یہ دلیل کہ مکان‌وزمان کے ہمارے تصورات کی حقیقی دنیا میں کسی شے سے کوئی مطابقت نہیں ہوتی، یہ کہ تصورات حقیقی اور معروضی طور پر موجود رشتوں یا اشیا کی خصوصیات کا نہیں بلکہ صرف شعور میں موجود عینی رشتوں کا اظہار کرتے ہیں، اسے داخلی عینیت پرست بناتی ہے۔

کانٹ کی رائے میں مکان و زمان کے تصورات گویا کہ عینک ہیں جس کے ذریعے ہم اشیا کو دیکھتے ہیں۔ ہمارے شعور سے باہر نہ زمان ہے اور نہ مکان۔ چنانچہ کانٹ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مادہ زمان اور مکان سے باہر وجود رکھتا ہے۔

کانٹ یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ عام رائے کو تجربے یا استغراق سے اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن تجربہ محض مجہول استغراق نہیں ہوتا۔ وہ اشیا کو سرگرمی سے متاثر کرتا ہے۔ اس سے ان قطعی رایوں کو ثابت کرنا ممکن ہے جو عام اصولوں کی نوعیت رکھتی ہیں۔

کانٹ کے خیال کے مطابق مکان و زمان کے متعلق ہماری ریاضیاتی قطعی رایوں میں عمومیت ہوتی ہے جو ایسے دوسرے سائنسی مفروضات میں نہیں ہوتی جنہیں خود کانٹ تجربے سے ماخوذ سمجھتا ہے۔ لیکن طبیعیات، کیمیا اور دوسری سائنسوں میں جو قوانین دریافت کئے گئے ہیں، ان کا کردار بھی عمومی ہوتا ہے۔ کانٹ کے عقیدے کے برعکس اقلیدسی (اور عام طور پر ریاضیاتی) اور دوسرے سائنسی تصورات کلی کے درمیان کوئی ناقابل عبور خلیج حائل نہیں ہے۔ مثلاً ہم کاغذ کے تاؤ پر چھوٹے سے نشان کی طرح ایک نقطے کا تصور کرتے ہیں، خط مستقیم کا باریک ڈورے کی طرح جو وزن سے تنا ہوا ہے اور آئینے کے بالائی حصے کی طرح سطح کا۔ مکان کے ہمارے تصورات بصری

7—1027

شبیہیں ہیں جو ان اشیا کی نقل کرتی ہیں جنہیں ہم دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں۔
مکان کے تصورات‌کلی اخذ کرتے ہوئے اقلیدس نے طبیعی اشیا کی صرف بعض خصوصیات اور رشتوں کو چھانٹ لیا اور ان کی دوسری تمام خصوصیات اور رشتوں کو نظرانداز کردیا۔ اقلیدسی شکلوں کا نہ مسالہ ہے جس سے وہ بنتی ہیں، نہ رنگ یا درجۂ حرارت۔ اقلیدسی تصورات‌کلی میں خود مکانی خصوصیات ایک مخصوص طریقے سے منعکس ہوتی ہیں۔ مشہور یونانی ریاضیات‌داں اقلیدس (لگ بھگ تیسری صدی قبل از مسیح) کی کلاسیکی تصنیف میں نقطے کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کا کوئی بعد نہ ہو صرف محل ہو، خط کی تعریف — جس کا ایک بعد لمبائی ہو اور جو اونچائی اور چوڑائی سے محروم ہو، سطح — جس کے دو بعد لمبائی اور چوڑائی ہوں۔ اس سب کو ہم سمجھ سکتے ہیں لیکن تصویرکشی نہیں کرسکتے کیونکہ ہمارے شعور میں ان گمانوں کی تصویرکشی حقیقی نقطے، دھاگے اور آئینے سے ہوتی ہے۔ اگرچہ مکان کے ہمارے تصورات بلاشبہ اصلی مکانی رشتوں اور اشیا کی خصوصیات کے مطابق ہوتے ہیں لیکن وہ ان سے ممتاز بھی ہیں۔ دوسرے سائنسی تصورات‌کلی کی طرح اقلیدسی تصورات‌کلی بھی ہمارے تصور سے زیادہ جامع اور صحیح طریقے سے حقیقی مکانی رشتوں کی عکاسی کرتے ہیں۔

مگر اقلیدسی تصوراتِ کلی بھی حقیقی مکانی رشتوں کے صرف لگ بھگ عکس ہوتے ہیں کیونکہ وہ گذشتہ تجربے سے اخذ کی ہوئی تعمیمیں ہوتے ہیں۔ چونکہ اقلیدسی تصوراتِ کلی اشیا کی صرف بعض مکانی خصوصیات اور رشتے ملحوظ رکھتے ہیں اور تمام دوسری خصوصیات اور رشتوں کو نظرانداز کرتے ہیں اس لئے اشیا کی دستیاب خصوصیات سے ایسے مفروضات کا استخراج کرنا ممکن ہے جو منطقی طور پر ان سے بطور نتیجہ نکلتے ہیں اور صحیح ہوتے ہیں۔ تجربے پر مبنی سائنسوں میں جیسے جیسے نئی شہادتیں حاصل ہوں ہر مفروضے کو زیادہ ٹھیک اور صحیح بنانے کی ضرورت ہے۔ یہی اقلیدسی بادلیل دعووں کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے جو اجسام کی خصوصیات کو مطلق صحت سے نہیں بلکہ صرف لگ بھگ بیان کرتے ہیں۔ انہیں بھی دوسرے سائنسی اصولوں کی طرح جیسے جیسے نیا علم جمع ہو زیادہ صحیح بنانا چاہئے۔

جب لوباچیفسکی (۱۸۲۶ء) اور ریمان (۱۸۵۴ء) نے نئی اقلیدسیں دریافت کیں تو یہ ثابت ہوا کہ اقلیدسی قطعی رایوں کی اصلاح اور تصحیح کی جاسکتی ہے اور یہ کہ مکان کے متعلق ہماری قطعی رایوں میں ''عمومیت جس میں استثنا کا امکان نہ ہو،، شامل نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس شرط لازم کی لوباچیفسکی کی اقلیدس میں کوئی جگہ نہیں ہے کہ ''ایک ہی سطح کی حدود میں خط مستقیم سے باہر ایک نقطے

سے اس خط مستقیم کے متوازی صرف ایک ھی خط مستقیم کھینچا جاسکتا ھے،،۔ پھر بھی طبیعیات‌دانوں نے ایسی حقیقی مادی اشیا دریافت کی ھیں جو اس اقلیدس سے مطابقت رکھتی ھیں۔ ۲۰ ویں صدی میں نظریهٔ اضافیت نے مکان و زمان کے بارے میں ھمارے تصورات میں اور زیادہ گھری تبدیلیاں کی ھیں۔ ظاھر ھے که مکان و زمان کے متعلق ھمارے تصورات میں ایسی بنیادی تبدیلی نئے تجربے کے اجتماع کی مرھون منت ھے۔

اس سے کانٹ کے اس خیال کی پوری طرح تردید ھوتی ھے که ان تصورات‌کلی کی جڑیں تجربے میں نہیں ھیں اور اسی طرح اس کے اس استخراج کی بھی که ان کا سرچشمه بیرونی دنیا نہیں بلکه ھمارا شعور ھے۔ اگر یه خیال که اشیا ھم سے باھر وجود رکھتی ھیں، جو ھم اشیا کے ساتھ اپنے ربط سے اخذ کرتے ھیں، ان کے حقیقی معروضی وجود کی عکاسی کرتا ھے (کانٹ بھی اسے تسلیم کرتا ھے) تو پھر مکان و زمان کے متعلق تصورات بھی، جو اشیا کے ساتھ رابطے سے اخذ ھوتے ھیں، مادی مظاھر کی حقیقی، معروضی طور پر وجود رکھنےوالی مکانی اور زمانی خصوصیات اور رشتوں کی عکاسی کرتے ھیں۔

عمل مکان و زمان کے عینیت‌پرست تصور کی تردید کرتے ھوئے ان کی مادیت‌پسند تفھیم کی تصدیق کرتا ھے جس کے مطابق زمان‌ومکان کے

احساسات، تصورات اور نظریات کے علاوہ مکانی اور زمانی خصوصیات اور رشتے بھی ہیں جو انسان کے شعور سے باہر وجود رکھتے ہیں۔ ایسے رشتے تمام مادی مظاہر میں قدرتی ہیں۔ زمان اور مکان مادے کے وجود کی عمومی شکلیں ہیں۔

اس مادیت‌پسند خیال کی بنیاد کیا ہے؟

پہلے، مدرکات انسان کی مرضی اور ذہن سے آزادانہ طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ اور باتوں کے علاوہ اس کی وجہ سے بھی اکثر فلسفی، جن میں کانٹ بھی شامل ہے، تسلیم کرتے ہیں کہ احساسات کو معروضات پیدا کرتے ہیں جن کا وجود شعور سے باہر ہوتا ہے۔

دوسرے، ہم فطرت کا انتہائی مستند سائنسی علم ان تبدیلیوں کی تحقیق کے ذریعے حاصل کرتے ہیں جو صرف زمان و مکان میں ہوتی ہیں۔ ارضیات کا تصور کرۂ ارض کی پرتوں اور براعظموں کی مکانی ترتیب، ارضیاتی ادوار کی طوالت اور زمان میں ان کے تواتر کے متعلق معلومات کے بغیر ناممکن ہے۔ برقی مقناطیسی نظریے کا کیا حشر ہوگا اگر ہم مکان میں برقی مقناطیسی حلقہ‌ہائے عمل کی ترتیب اور مکان و زمان میں برقی مقناطیسی لہروں کی حرکت کی بابت معلومات کو بالائے طاق رکھ دیں؟ فطری سائنس کا وجود مکان و زمان کے تصورات‌کلی کے بغیر ناممکن ہے جو معروضی حقیقت کی صحیح عکاسی کرتے ہیں۔

تیسرے، جانوروں کے رویے سے ظاہر ہوتا ہے
کہ وہ اپنے عملوں کو فطرت میں مکانی و زمانی
رشتوں سے مربوط کرتے ہیں۔ اسے ماخ تک نے
تسلیم کیا جو اس سے انکار کرتا ہے کہ مکان و زمان
انسانی شعور سے باہر وجود رکھتے ہیں۔ وہ لکھتا
ہے: ''زمان اور مکان تعین‌سمت کے احساسات ہیں،،
جو مطابق‌پذیری کےلئے حیاتیاتی طور پر بامقصد
ردعمل فراہم کرتے ہیں۔ بلاشبہ اس کا اطلاق
انسان پر بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں لینن نے
لکھا: ''اگر زمان اور مکان کے احساسات انسان کو
حیاتیاتی طور پر بامقصد تعین‌سمت فراہم کرسکتے
ہیں تو یہ صرف اس شرط پر ہوسکتا ہے کہ یہ
احساسات انسان سے باہر معروضی حقیقت کی عکاسی
کرتے ہوں: انسان ماحول سے حیاتیاتی طور پر
اپنے آپ کو کبھی موافق نہیں کرسکتا تھا اگر
اس کے احساسات اس کے متعلق معروضی طور پر
صحیح تصور پیش نہ کرتے،،۔ *

چوتھے، انسان (حیوانات سے مختلف) ماحول کو
بدلتا ہے، اسے اپنی ضروریات کے مطابق موافق بناتا
ہے۔ ایسا کرنے میں وہ مکان و زمان کے متعلق اپنے
خیالات وضع کرتا ہے اور انہیں زیادہ واضح بناتا
ہے۔ اگر یہ خیالات مادی مظاہر کے درمیان

---

*لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب سوم،
پیرا گراف ۵۔

معروضی طور پر موجود رشتوں کے کم‌وبیش صحیح عکس نہ ہوتے تو ان پر تکیہ کرکے حقیقت کو تبدیل کرنے کی تمام کوششیں ناکامی کا منہ دیکھتیں۔

(۲) کیا زمان و مکان مادے سے باہر وجود رکھتے ہیں؟

مفکروں کی اکثریت (قدیم فلسفیوں سے لے کر اٹھارویں صدی کے فلسفیوں تک)، جنہیں مکان و زمان کی معروضی حقیقت پر یقین تھا، اس خیال کی قائل تھی کہ ایٹموں سے باہر اور ان سے آزاد بے کران خلا ہے جس میں ایٹم حرکت کرتے ہیں، اور جیسا کہ سترھویں صدی کے فرانسیسی مادیت‌پسند گاسینڈی نے لکھا، ایٹموں سے باہر ''واحد زمان وجود رکھتا ہے جس کا انحصار اشیا پر نہیں ہے، کیونکہ اشیا خواہ وجود رکھتی ہوں یا نہیں، وہ حرکت کرتی ہوں یا نہیں، زمان ہمیشہ یکساں طور پر، کسی تبدیلی کے بغیر رواں دواں رہتا ہے''۔ لیکن عظیم یونانی فلسفی ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ قبل از مسیح) نے جو مکان و زمان کی معروضی حقیقت مانتا تھا یہ خیال پیش کیا کہ مکانی خصوصیات اور رشتے اشیا سے اٹوٹ طور پر جڑے ہوئے ہیں، ان کا مادے سے باہر وجود نہیں ہے اور یہ کہ خلا وجود نہیں رکھتا۔

ازمنۂ وسطی میں ارسطو کے اس خیال کو یہ معنی پہنائے گئے کہ ''فطرت خلا سے ڈرتی ہے''۔ سترھویں صدی تک لوگوں نے پمپ کے عمل میں اس کی تصدیق دیکھی جس میں سیال خود اپنے وزن پر قابو پاکر اوپر کی طرف جاتا ہے تاکہ خلا کو بھر دے (ٹیوب اور پسٹن میں سیال کی سطح کے درمیان نکاسی)۔ اس خیال کو کہ مکان کا مادے سے اٹوٹ طور پر تعلق ہے سترھویں صدی کے نمایاں فلسفی دیکارت اور لیبنیتس کی حمایت حاصل تھی۔ یہ دلیل پیش کرتے ہوئے کہ خلا کا وجود رکھنا ناممکن ہے دیکارت نے لکھا: ''تمام کائنات میں مادے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے''۔ تمام پڑوسی اجسام آپس میں ملحق ہیں اور ایک دوسرے کو دباؤ یا دھکا منتقل کرتے ہیں جو فوراً تمام کائنات میں پھیل جاتا ہے۔ لیبنیتس نے بھی یہ کہا کہ ''مادے کے بغیر مکان کا وجود نہیں ہے''۔

بہرحال، بہت سے سائنس‌دانوں کا خیال تھا کہ خلا واقعی وجود رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک اسحاق نیوٹن تھا جو کلاسیکی میکانیات کا بانی کہا جاتا ہے۔ نام‌نہاد مطلق خلا کے وجود پر اس کا عقیدہ تھا — مطلق طور پر بےحرکت خلا جو فلکی اجسام کو ایک دوسرے سے جدا رکھتا ہے۔ وہ مطلق زمان پر بھی عقیدہ رکھتا تھا — تسلسل کی سیل جس کا وجود مادے سے باہر ہے، جس میں مادی عوامل یا واقعات تبدیلی پیدا نہیں کرسکتے۔

بیسویں صدی کے آغاز تک مکان و زمان کا یہ تصور فطری سائنس پر غالب رہا۔

یہ کہ مادے کے بغیر زمان اور مکان وجود رکھ سکتے ہیں اس کے متعلق مارکسزم لینن‌ازم کے بانیوں نے بعض بہت اہم خیالات پیش کئے ہیں۔ اینگلس نے لکھا کہ مطلق زمان اور مطلق مکان کا خیال جو مادے سے باہر اور اس سے آزاد وجود رکھتے ہیں مابعدالطبیعیاتی مادیت کا جیتا جاگتا اظہار ہے۔ انہوں نے جدلیاتی مادیت کے نقطۂ نظر سے اس خیال کی تنقید کی۔

تصورکلی کی تشکیل کیسے ہوتی ہے؟ اشیا کی گوناگوں خصوصیات، روابط اور حالتوں میں سے ہم اہم‌ترین کو منتخب کرتے ہیں اور باقی کو چھوڑ دیتے ہیں۔ بلاشبہ تصورکلی مختلف اشیا، مظاہر اور عوامل کا ان کی اہم‌ترین خصوصیات کے اعتبار سے ہمارے شعور کے اندر انعکاس ہے۔ لیکن ان تصورات‌کلی کا سرچشمہ جو مدت ہوئی قائم ہوئے تھے بھلایا بھی جاسکتا ہے۔ تب ایسا محسوس ہوسکتا ہے کہ مادی شے کی وہ خصوصیات جو تصورکلی کی بنیاد ہیں آزاد وجود رکھتی ہیں۔ یہی مکان و زمان کے تصورات‌کلی کے ساتھ بھی پیش آیا جو مادی مظاہر سے مکان‌وزمان میں ان کے رشتوں کو علحدہ کرکے تشکیل کئے گئے۔ مادی اشیا کی بلندی، لمبائی اور چوڑائی اور مادی عوامل کی ہم‌وقتی، تسلسل اور مدت کو اس طرح سمجھنا

کہ وہ ان اشیا اور عوامل سے علحدہ وجود رکھتے ہیں یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ لیس تو لیس‌دار چیزوں سے علحدہ وجود رکھتا ہے اور ان سے آزاد ہے، یا عقل انسانوں سے جدا وجود رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں اینگلس نے لکھا: ''یہ وہی پرانی کہانی ہے۔ سب سے پہلے محسوس کئے جانے کے قابل اشیا کو مجردات میں تبدیل کیا جاتا ہے اور پھر یہ خواہش کی جاتی ہے کہ انہیں حواس کے ذریعے جانیں، زمان کو دیکھیں، مکان کو سونگھیں... مادے کے وجود کی یہ دو شکلیں ظاہر ہے مادے کے بغیر کچھ بھی نہیں ہیں، کھوکھلے تصورات‌کلی، مجردات ہیں جو صرف ہمارے ذہنوں میں وجود رکھتے ہیں۔ ،،*

لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ مکان و زمان مادے کے وجود کی شکلیں ہیں تو یہ بھی اتنا ہی درست ہے کہ یہ شکلیں مادے سے علحدہ وجود نہیں رکھتیں، مادے سے باہر نہ زمان ہے نہ مکان۔

اینگلس نے مکان‌وزمان کی جو جدلیاتی توضیح پیش کی ہے صاف طور سے وہ سمت بتاتی ہے جس میں مادے کے وجود کی ان شکلوں کی طبیعی سائنسی تحقیق کرنی چاہئے۔ ۲۰ویں صدی کی طبیعیات نے واقعی یہی سمت اختیار کی۔

---

*اینگلس ''فطرت کی جدلیات،،، جدلیات کے بارے میں نوٹس۔

۱۹ویں صدی کے آخر میں جو دریافتیں کی گئیں ان سے استفادہ کرکے البرٹ آئنشٹائن (۱۸۷۹ء تا ۱۹۵۵ء) نے نظریہٴ اضافیت مرتب کیا۔ اس نظریے نے یہ خیال ختم کردیا کہ واقعات کا بہ یک وقت ہونا اور اجسام کی لمبائی ان مادی نظاموں کی حرکت پر منحصر نہیں ہیں جن میں یہ واقعات ہوتے ہیں اور یہ اجسام واقع ہیں۔ جب آئنشٹائن سے اپنے نظریے کا خلاصہ چند الفاظ میں بیان کرنے کو کہا گیا تو انہوں نے جواب دیا: ''لوگ یہ خیال کیا کرتے تھے کہ اگر دنیا سے تمام اشیا غائب ہو جائیں تو مکان و زمان باقی رہیں گے۔ لیکن نظریہٴ اضافیت کے مطابق تمام اشیا غائب ہونے کے ساتھ ساتھ مکان و زمان بھی غائب ہو جائیں گے''۔

مخصوص نظریہٴ اضافیت کے مطابق تمام مادی اشیا اور عوامل مکان و زمان کی سالم شکل میں وجود رکھتے ہیں اور مکانی و زمانی رشتے اسی کے الگ الگ اور لاینفک پہلو ہیں۔ کسی دو واقعات کو مکان و زمان کا وقفہ جدا کرتا ہے جو حساب کے نظام سے آزاد ہے۔ حساب کے تمام نظاموں میں یہ پیمانہ ایک ہی ہے۔ ان واقعات کے درمیان زمان کا وقفہ ان کے مکان و زمان کی خصوصیت کا صرف ایک پہلو ہے۔ وہ حساب کے نظام کے مطابق بدلتا ہے۔ یہی حالت مکان میں فاصلے کی ہے جس کا پیمانہ حساب کے نظام پر منحصر ہوتا ہے۔

عام نظریہٴ اضافیت کے مطابق مکان‌وزمان کا

ڈھانچہ کشش کے حلقۂعمل کے تحت مادے کی
کمیتوں کی حرکت اور ان کی تقسیم پر منحصر
ہے۔ اور ساتھ ہی وہ کشش کے حلقۂعمل میں
تبدیلی اور مادی دنیا کے مختلف حصوں میں مادے
کی کمیتوں کی حرکت پر اپنا اثر ڈالتا ہے۔ یہ بھی
یاد رکھنا چاہئے کہ مکان و زمان کا ڈھانچہ حالات
کے مطابق بدل‌سکتا ہے۔ چنانچہ خلا میں اور عام
حالات میں وہ مختلف ہوتا ہے۔

یہ دریافتیں ثابت کرتی ہیں کہ مادے کے وجود
کی واحد اور مطلق مکانی و زمانی شکل کا اظہار الگ
طور پر مکانی رشتوں اور الگ طور پر زمانی رشتوں میں
ہوتا ہے جو اضافی ہیں۔ مکان و زمان مادے سے نہ صرف
اٹوٹ طور پر منسلک ہیں بلکہ ان کے ڈھانچے کا انحصار
مادے کی کمیتوں کی تقسیم، حرکت اور باہمی
عمل پر ہے اور خود ڈھانچہ ان کمیتوں پر اثر ڈالتا
ہے۔ مادی مظاہر کے مختلف حلقوں اور پیمانوں
میں مکان‌وزمان کی مشترکہ خصوصیات کا اظہار
مکان و زمان کے مختلف ڈھانچوں میں ہوتا ہے۔
عینیت‌پرست ان دریافتوں کا مطلب اپنے حق میں
سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
حساب کے نظام پر کسی جسم کی لمبائی اور زمان
کے وقفے کے انحصار کا گویا مطلب یہ ہے کہ
مکان و زمان کے رشتے مادے کےلئے قدرتی نہیں ہیں
بلکہ ان کا تمام‌تر انحصار شاہد کی خصوصیات یا
جذبات پر ہوتا ہے۔ چنانچہ عینیت‌پرست یہ دعوی

کرتے ھیں کہ کسی جسم کی لمبائی اور حقائق کے درمیان زماں کے وقفے کا وجود صرف ھمارے شعور میں ھوتا ھے۔ مثال کے طور پر ڈنگل اصرار کرتا ھے کہ نظریۂ اضافیت کا یہی دعوی ھے جو گویا ''کسی بھی خصوصیت کو مادے سے منسوب کرنے کی تمام کوششوں کو ناکام بناتا ھے''۔ اس پر میکس بورن نے لکھا: ''یہ نظریۂ اضافیت کی مسخ بیانی ھے جس نے مادے کی خصوصیات بتانے کی کوشش کبھی نہیں چھوڑی بلکہ انہیں واضح کرنے کے طریقوں کو مزید سنوارا ھے''۔

اس طرح ثابت ھوتا ھے کہ نیا نظریہ مکان و زماں کی جو وضاحت کرتا ھے وہ نہ صرف جدلیاتی بلکہ مادیت‌پسند بھی ھے۔

یہ ھیں وہ فلسفیانہ نتائج جو فطری سائنس کی تازہ‌ترین حاصلات سے اخذ کئے گئے ھیں۔ وہ نہ صرف اس جدلیاتی مادیت‌پسند مقولے کی تصدیق کرتے ھیں کہ مکان و زماں ایک دوسرے سے اور مادے سے لاینفک ھیں بلکہ اس مقولے کو زیادہ ٹھوس اور مالامال بھی کرتے ھیں۔

چھٹا باب
شعور

(۱) شعور مادی دنیا کا انعکاس ہے

کبھی کسی ہسپتال میں ایک مریض تھا۔ اس کے تمام اعضائے حواس خراب تھے سوائے سماعت اور بصارت کے۔ ڈاکٹروں نے دیکھا کہ جب وہ آنکھیں بند کرتا ہے اور کانوں کو ڈھانپتا ہے تو بے ہوش ہوجاتا ہے۔ وہ صرف اس وقت ہوش میں آتا ہے جب اس کے اچھے اعضائے حواس کام کرنا شروع کرتے ہیں۔

ایک اور زیادہ عام مثال لیجئے۔ جب بہت تھکا ہوا آدمی ''مردے کی طرح،، خواب دیکھے بغیر سوتا ہے تو وہ شعور کھودیتا ہے۔ اس کے ذہن میں نہ خیالات آتے ہیں اور نہ اسے کچھ احساس ہوتا ہے۔ نہ تیز روشنی اس پر کوئی اثر کرتی ہے اور نہ شور۔ لیکن جب اس کے اعضائے حواس پر سخت ہیجان پیدا کیا جاتا ہے تو اس کا رد عمل ہوتا ہے (مثلاً اگر قریب ریوالور چلایا جاتا ہے) تو وہ اس کی آواز سنتا ہے۔ احساس کے بعد تصورات، جذبات اور آخر میں افکار پیدا ہوتے ہیں اور پھر

وہ دوبارہ شعور حاصل کرلیتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو شخص احساسات سے محروم ہے اس کے نہ تصورات ہوتے ہیں اور نہ افکار۔ افکار صرف احساسات، مدرکات اور تصورات کی بنیاد پر ظہور میں آتے ہیں اور وجود پاتے ہیں، وہ ان کو جذب کرنے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

احساس اور مدرکہ کیا ہیں؟ جب ہم ایک شے کو چھوتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ گول ہے۔ جب ہم دوسری چیز کو مس کرتے ہیں تو وہ ہمیں مکعب محسوس ہوتی ہے۔ ہماری مدرکات ان اشیا کی شکلوں کی عکاسی کرتی ہیں۔ جب ہم یاد کرتے ہیں کہ ہمیں یہ اجسام کیسے محسوس ہوئے تھے تو ہمارے ذہن میں ان کے تصورات آجاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تصورات احساسات اور مدرکات کی طرح مادی اشیا کے مختلف پہلوؤں، خصوصیات اور رابطوں کے انعکاس ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں افکار (تصورات کلی، استدلال، نتائج) آخری تجزیے میں احساسات اور مدرکات سے پیدا ہوتے ہیں جو ہمارے ذہن میں خارجی دنیا کے عکس ہوتے ہیں۔ لہذا ہمارے تمام افکار بھی خارجی دنیا کے ذہنی عکس ہیں۔

ہر عکس اس شے کا ثانوی ہوتا ہے جس کی وہ عکاسی کرتا ہے۔ لہذا شعور مادے کا ثانوی ہے۔ عینیت‌پرست اس سے انکار کرتے ہیں اور اس کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ شعور، اور

خاص کر غور و فکر مادی دنیا کا عکس ھے۔ وہ اپنے خیالات کی مدافعت کس طرح کرتے ھیں؟
هم جانتے ھیں کہ غلطی کرنا انسان کی کمزوری ھے۔ کیا کسی غلط فکر کو عکس خیال کیاجاسکتا ھے جس سے مادی دنیا میں کوئی شے مطابقت نہیں رکھتی؟ بھوت، جن اور جل پری حقیقت میں وجود نہیں رکھتے مگر بھوتوں، جنوں اور جل پریوں کے گمان موجود ھیں۔ تو عینیت پرست کہتے ھیں کہ اگر یہ گمان کسی چیز کی عکاسی نہیں کرتے تو دوسرے گمان اور تصورات بھی حقیقت کے عکس نہیں ھیں۔
عینیت پرست اس قسم کی بھی دلیل پیش کرتے ھیں: ''آٹھ''، ''۸۱ کا جذر''، ''سطح''، جیسے تصورات کلی کو عام طور سے صحیح تسلیم کیا جاتا ھے۔ لیکن ان کے تجزیے سے ثابت ھوتا ھے کہ مادی دنیا میں ایسی کوئی شے نہیں جیسی کہ ''عام طور سے آٹھ''، اسی طرح فطرت میں نہ ''۸۱ کا جذر'' ھے اور نہ ایسا جسم جس کی لمبائی اور چوڑائی ھو لیکن بلندی نہ ھو۔ چنانچہ ریاضیاتی تصورات کلی سے مطابقت رکھنےوالی اشیا کا وجود نہیں ھے اور اس لئے وہ کسی شے کا عکس نہیں ھیں۔
عینیت پرست یہ دعوی بھی کرتے ھیں کہ لوگوں کے ذھنوں میں ایسی اشیا کے تصورات ھوتے ھیں جو مدت ھوئی نابود ھو چکی ھیں۔ قدیم حیاتیات اور تاریخ ایسی اشیا کے خیالات پر مشتمل ھیں جن

کا وجود بہت پہلے تھا اور اب وہ مفقود ھیں۔ دوسری طرف انسان مستقبل کو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ھے۔ مثال کے طور پر تسیولکوفسکی نے اس وقت بین‌سیارگانی پروازوں کی پیش گوئی کی تھی جب ان کا خواب تک نہیں دیکھا جاسکتا تھا۔ اس وقت ان کے خیالات نے کس حقیقت کی عکاسی کی تھی؟

هم ایسے نام‌نہاد غلط گمان پر غور کریں جیسے کہ ''جل پری''۔ اس کا تصور یہ ھے کہ اس کا آدھا دھڑ عورت کا ھے اور آدھا مچھلی کا۔ اسے گانے اور ناچنے کا شوق ھوتا ھے اور وہ حسین نوجوانوں کو ریجھا کر موت کے گھاٹ اتار دیتی ھے۔ عورتوں، مچھلیوں، گلوکاروں، رقاصاؤں اور ''ظالم دلرباؤں'' کا واقعی وجود ھے۔ جل پری کا خیال غلط صرف اس لئے ھے کہ وہ ایسی چیزوں کو جوڑ دیتا ھے جو حقیقت میں علحدہ علحدہ ھیں (عورت اور مچھلی) اور ان چیزوں کو جدا کر دیتا ھے جو زندہ ھستی میں اٹوٹ ھوتی ھیں (اوپری دھڑ ٹانگوں سے الگ کر دیا جاتا ھے اور مچھلی سے اس کی دم)۔ لہذا جل پری کا خیال حقیقت کا عکس ھے لیکن وہ مسخ شدہ ھے۔

یہ درست ھے کہ فطرت میں ''عام طور پر آٹھ'' یا ''دو بعدوالے'' اجسام وجود نہیں رکھتے۔ مگر ایسا جانور بھی نہیں ھے جس میں مکھی، عقاب یا ھاتھی کی صرف عمومی خصوصیات ھوں اور وہ کوئی معین جانور نہ ھو۔ لیکن یہ حقیقت

که ''جانور،، کے تصورکلی کا مطلب یہ نہیں ھے
که اس میں ھاتھی کی ھر ممکن خصوصیت شامل ھو
اور ''پھل،، کے تصورکلی کا مطلب یہ نہیں ھے که
اس میں سیب کی ھر ممکن خصوصیت شامل ھو،
اس حقیقت کے متضاد نہیں ھے که یہ تصورات‌کلی
ھاتھی کی چند خصوصیات (اور دوسرے جانوروں
کی بھی) یا سیب کی بعض خصوصیات (اور دوسرے
پھلوں کی بھی) کی عکاسی کرتے ھیں۔ تصورکلی
کی یہ ایک خصوصیت ھوتی ھے که وہ کسی شے
کی تمام نہیں بلکه کچھ علامتوں کی عکاسی کرتا
ھے۔ ریاضیاتی تصورات‌کلی کا بھی یہی حال ھے۔
تصورکلی ''آٹھ،، کا مطلب بھی اشیا کا محض
مقداری پہلو ھے، اس میں اور کچھ شامل نہیں
ھے۔ تصورکلی ''سطح،، کا مطلب اجسام کے صرف دو
بعد ھیں، ان کا تیسرے بعد یا اجسام کی تمام دوسری
خصوصیات سے کوئی تعلق نہیں ھے۔ لیکن ریاضیاتی
تصورات‌کلی کے اس یک‌رخے‌پن سے یہ حقیقت بالکل
نہیں بدلتی که وہ ان خصوصیات اور رشتوں کے
عکس ھیں جو واقعی وجود رکھتے ھیں۔
اب ھم ان حالتوں کو لیں جب ھم ختم‌شدہ یا
ھونےوالی اشیا کے بارے میں سوچتے ھیں۔
مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے دنیا تیارشدہ اشیا کا
مجموعه ھے۔ اس لئے اس لمحے جب کوئی شے وجود
نہیں رکھتی تو اس کے بارے میں خیال کسی چیز
کا عکس بھی نہیں کرتا۔ جدلیاتی نقطۂ نظر سے

دنیا عوامل، روابط اور رشتوں کا مجموعہ ہے، اس لئے دنیا کی عکاسی تیارشدہ اشیا کے بجائے زیادہ‌تر حقیقی عوامل، روابط اور رشتوں کی عکاسی ہے۔ کرۂارض کروڑوں سال پہلے کی حالت سے موجودہ حالت تک پہنچنے میں بہت سی درمیانی منزلوں سے گزرا ہے۔ ان منزلوں کے درمیان رابطے معلوم کرکے جو ابھی تک موجود ارضیاتی کیمیا اور ارضیاتی طبیعیات کے قوانین ہیں، اور کرۂارض کی موجودہ حالت کی تحقیق کی بنیاد پر سائنس‌داں ذہنی طور پر اس کی اس حالت کو سمجھ سکتے ہیں جو کروڑوں برس پہلے تھی۔ اور دوسری مثالیں لیجئے۔ فطرت کے جدلیاتی رابطے سمجھنے کے بعد — طبیعیاتی قوانین جو ان کے زمانے میں موجود تھے — تسیولکوفسکی نے حقائق کے اس سلسلے کا ذہنی طور پر سراغ لگایا جو ناگزیر طور پر خلائی سفر تک پہنچتی تھی اور درحقیقت پہنچی (جب انسانوں نے ان قوانین کو استعمال کیا)۔ سرمایہ‌دارانہ معاشرے کے ارتقا کا تاریخی عمل بھی، جس کے نتیجے میں ایک تہائی انسانیت سوشلزم کی راہ پر گامزن ہے، معین مربوط منزلوں پر مشتمل ہے۔ ان کے رشتوں کا مطالعہ کرکے اور معاشرے کی اس حالت سے ابتدا کرکے جیسی کہ وہ انیسویں صدی کی ساتویں اور آٹھویں دہائیوں میں تھی، مارکس ذہنی طور پر ان حقائق کو گرفت میں لائے جن کو ۵۰ یا ۱۰۰ سال بعد واقع ہونا تھا۔ ہر صورت میں خواہ ہم ماضی

کی جانب پلٹیں یا مستقبل پر نظر جمائیں، لوگوں کے خیالات سب سے پہلے ان رشتوں کا انعکاس کرتے ہیں جن کا وجود اس لمحے میں ہوتا ہے جب وہ خیال کرتے ہیں۔ لہذا یہ دلیل کہ غور و فکر عکس نہیں ہے بےبنیاد ہے۔

چنانچہ لینن نے لکھا ہے کہ ''ہمارا شعور بیرونی دنیا کی محض شبیہہ ہے''، اس کا عکس۔ مادی مظاہر کا وجود ہم سے باہر ہوتا ہے لیکن ان کے عکس، ''بیرونی دنیا کی شبیہیں ہمارے اندر وجود رکھتی ہیں''۔ *

تو پھر فکر کا دماغ سے کیا تعلق ہے؟

انیسویں صدی کے ایک جرمن سائنس‌داں کارل فوگٹ نے اس کا یہ جواب دیا تھا کہ ''فکر کا دماغ سے وہی رشتہ ہے جو پت کا جگر سے''۔ لیکن پت اتنا ہی مادی ہے جتنا کہ جگر جس سے وہ پیدا ہوتا ہے۔ فوگٹ کے دعوی کا مطلب یہ ہے کہ فکر بھی اتنی ہی مادی ہے جتنا کہ بھیجا جو اسے پیدا کرتا ہے۔ بہ‌الفاظ دیگر شعور مادے کی ایک قسم ہے، وہ مادہ ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں مادہ وہ ہے جس کا وجود لوگوں کے شعور سے باہر اور اس سے آزاد ہے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ شعور مادہ ہے تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے:

---

* لینن ''مادیت اور تجربی تنقید''، باب اول، پیرا گراف ۳ اور ۵۔

''شعور وہ ھے جو انسانی شعور سے باھر اور آزاد وجود رکھتا ھے''۔ لیکن ظاھر ھے کہ یہ بےمعنی ھے۔ اس سے فوگٹ کی دلیل کی لغویت ثابت ھوتی ھے جسے اینگلس نے عامیانہ مادیت کہا تھا۔

عینیت‌پرست بھی مادی دنیا کو شعور کے درجے تک لےآتے ھیں۔ تو پھر جو وہ کہتے ھیں اور جو فوگٹ نے کہا تھا ــ اس کے درمیان فرق کیا ھے؟ یہ کوئی اتفاق نہ تھا کہ لینن نے لکھا: ''یہ کہنا کہ فکر مادی ھے غلط قدم اٹھانا ھے، ایسا قدم جو مادیت اور عینیت کو خلط ملط کرتا ھے''۔ *

۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدیوں میں جب نامیاتی اور غیرنامیاتی فطرت کے درمیان، انسان اور حیوانوں کے درمیان بنیادی امتیازات کے متعلق علم نہیں کے برابر تھا، تو کئی مادیت‌پسند فلسفی سمجھتے تھے کہ نہ صرف زندہ مخلوق بلکہ بےجان اشیا بھی سوچ سکتی ھیں یا کم از کم محسوس کر سکتی ھیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ پتھر میں بھی حس ھے۔ یہ نظریہ جو جاندار اور بےجان اشیا کے درمیان خط امتیاز نہیں کھینچتا اور غیرنامیاتی سے نامیاتی فطرت تک عبور کو ایک نئی بات نہیں بلکہ پرانی چیز کی ایک حدتک تبدیلی خیال کرتا ھے، hylozoism کے نام سے مشہور ھے یعنی یہ یقین کہ ہر مادہ ذی‌حیات ھوتا ھے۔

---

* ایضاً، باب چہارم، پیراگراف ۸۔

لینن نے ذی‌حیات مادہ پرستوں کے مابعدالطبیعیاتی خیال کے مقابلے میں یہ جدلیاتی تصور پیش کیا کہ بےجان سے جاندار تک عبور محض پرانی چیزوں کی تبدیلی پر ھی نہیں بلکہ بالکل نئی چیز، احساس کے ظہور پر بھی مشتمل ھوتا ھے۔ یہ احساس ''صرف معین عوامل سے منسلک ھے جو معین طریقے سے منظم مادے میں ھوتے ھیں''۔ * مادہ جو اس طرح منظم نہیں ھوتا احساس کے قابل نہیں ھے۔ لینن نے شعور اور مادے کو مساوی درجہ دینے کے خیال اور ان کے درمیان تضاد کو کم کرنے کے خیال دونوں کو مسترد کیا۔ انہوں نے زور دیا کہ صرف فلسفے کا بنیادی سوال حل کرتے وقت یہ تضاد مطلق نوعیت کا ھوتا ھے۔

لینن نے اصرار کیا کہ اسے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے نہ دیکھا جائے یعنی اس طرح گویا مادےؔ اور شعور کے درمیان کوئی بھی چیز مشترک نہیں ھے۔ انہوں نے بتایا کہ ''یہ ضددعوی حد سے زیادہ، مبالغہ آمیز، مابعدالطبیعیاتی نہیں ھونا چاھئے''، کیونکہ ''مادے اور شعور کے درمیان تضاد کی مطلق اھمیت صرف اس فلسفیانہ مسئلے کی حدود میں ھے کہ کس کو اول قرار دیا جائے اور کس کو ثانوی۔ ان حدود کے باھر اس ضد دعوی کا اضافی کردار واضح ھے۔'' **

---

* ایضاً، باب اول، پیرا گراف ۱ -

** ایضاً، باب سوم، پیرا گراف ۱ -

(۲) انعکاس مادے کی عام خاصیت ھے

تو پھر مادے اور شعور میں کیا مشترک ھے جو ان کے درمیان تضاد کو اضافی بناتا ھے؟ اس سوال کا جواب دیتے وقت لینن نے یہ مشورہ دیا کہ ''ھم فرض کرلیں کہ سارے مادے میں ایک خصوصیت ھے جو بنیادی طور پر احساس سے ملتی جلتی ھے یعنی انعکاس کی خاصیت...،، * اس خیال کا جوھر یہ ھے کہ اپنی ترقی میں چند منزلوں سے گزرنے کے بعد مادی انعکاس، جو ساری فطرت کی جبلی خصوصیت ھے، اس منزل کو پہنچتا ھے جہاں وہ بنیادی طور پر نیا مظہر ھوجاتا ھے یعنی انسانی شعور جو لہذا مادے سے نہ صرف مختلف ھوتا ھے بلکہ اس میں اور مادے میں ایک چیز مشترک ھے یعنی انعکاس جو اس صورت میں انتہائی مخصوص نوعیت کا ھوتا ھے۔ یہ طباع خیال لینن نے ۱۹۰۸ء میں پیش کیا تھا جس کی سائنسی تصدیق بعد میں، خاص کر اس صدی کے دوسرے اور تیسرے ربع میں اعصابی عضویات کی سائنس کی ترقی اور نئی سائنسوں ـ نظریۂ اطلاع اور سائبرنیٹکس کی کامیابیوں کی بدولت فیصلہ کن طریقے سے ھوگئی۔

جب شہاب ثاقب زمین پر اتنی رفتار سے گرتا ھے جو چند سو میٹر فی سیکنڈ سے زیادہ نہیں ھوتی

---

* ایضاً، باب اول، پیرا گراف ۵۔

تو وہ اس سے تھوڑا سا بڑا سوراخ بناتا ہے جتنا خود اس کا قامت ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس کی رفتار اس سے زیادہ ہوتی ہے اور خود شہاب ثاقب اور وہ سطح جس پر وہ گرتا ہے ٹکڑے ٹکڑے ہوجاتے ہیں تو سوراخ اس کی جسامت سے کہیں زیادہ بڑا ہوتا ہے۔ اور جب رفتار دو سے چار کلومیٹر فی سیکنڈ تک پہنچ جاتی ہے تو شہاب‌ثاقب اور زمین جسے وہ چھوتا ہے فوراً گیس میں تبدیل ہوجاتے ہیں، دھماکہ پیدا ہوتا ہے اور ایک بڑا سا گڑھا — شہاب ثاقب کا دہانہ بن‌جاتا ہے۔ چنانچہ شہاب ثاقب زمین پر جو نشان چھوڑتا ہے وہ اس کی خصوصیات — جسامت، شکل، ساخت، گرنے کی رفتار اور زاویے — کی چھاپ کے مطابق ہوتا ہے۔ سخت چٹان اور دوب پر شہاب‌ثاقب کے نشانات مختلف ہوں‌گے۔ لیکن ہر صورت میں نشان شہاب‌ثاقب کی انفرادی خصوصیات کی نقل کرےگا۔ شہاب ثاقب جو نشان چھوڑتا ہے وہ اس کا عکس ہے، جو نتیجہ ہے کرۂارض کی سطح پر اس کے اثر کا۔

ہر انعکاس کے بارے میں بھی یہی کہاجاسکتا ہے۔ جب ایک مادی شے دوسری پر عمل کرتی ہے تو آخرالذکر میں ایسی تبدیلیاں ہوتی ہیں جو اول‌الذکر کی بعض خصوصیات ظاہر کرتی ہیں۔ انعکاس اس وقت واقع ہوتا ہے جب ایک مادی مظہر (عکس کرنےوالا) دوسرے مادی مظہر (منعکس ہونےوالے) کی خصوصیات کی نقل کرتا ہے، جو

نتیجه ھے عکس کرنےوالے مظہر پر معکوس مظہر
کے اثر کا۔ جدلیات جس کے مطابق دنیا میں تمام
اشیا باھمی طور پر مربوط ھیں، ''ھر مظہر دوسرے
کو متاثر کرتا ھے اور اس سے متاثر ھوتا ھے،، *،
ھر مادی عمل میں عمل باھم دیکھتی ھے۔ جدید
طبیعیات اس کا پوری طرح ثبوت پیش کرتی ھے۔
وہ تمام فطری عوامل کو مادی عمل باھم کی مختلف
شکلیں قرار دیتی ھے۔ لیکن عمل باھم، مادی مظاھر
کے ایک دوسرے پر اثر کا نتیجہ، جیسا کہ ھم
دیکھ چکے ھیں، ان مظاھر کا ایک دوسرے میں
انعکاس ھوتا ھے۔ اگر سارے مادے کےلئے
عمل باھم جبلی ھے تو انعکاس بھی سارے مادے
کی جبلی خصوصیت ھے۔

اشیا کے اس رشتے کی ایک اھم ترین امتیازی
خصوصیت یہ ھے کہ ''عکس منعکس ھونے والی شے
کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتا لیکن منعکس ھونےوالی
شے کا وجود عکس کرنےوالی شے سے آزاد ھے،،۔ **
زمین پر نشان چھوڑنے کےلئے شہاب ثاقب کی ضرورت
ھے۔ لیکن شہاب ثاقب کا وجود گرے بغیر اور

---

* اینگلس ''فطرت کی جدلیات،، — باب:
''بن مانس سے آدمی تک پہنچنے میں محنت نے کیا
خدمت انجام دی۔،،

** لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،،، باب اول،
پیرا گراف ۳۔

اپنا نشان چھوڑے بغیر طویل مدت تک ہوسکتا ہے۔
انعکاس منعکس ہونے والی شے کی امتیازی خصوصیات کی نقل کرنا ہے۔ اس کے کیا معنی ہیں؟ مثال کے طور پر جب پہاڑوں میں برفیلے طوفان کا شور صدائے بازگشت پیدا کرتا ہے تو ہمارے سامنے انعکاس کا ایک عمل ہے۔ برفیلے طوفان کا شور منعکس ہونے والا مظہر ہے، پہاڑ عکس کرنے والا مظہر ہیں اور صدائے بازگشت انعکاس ہے۔ شور صوتی لہروں پر مشتمل ہوتا ہے یعنی معین فضائی ارتعاش پر۔ صدائے بازگشت بھی صوتی لہروں، فضائی ارتعاشوں پر مشتمل ہوتی ہے جو شور کے فضائی ارتعاشوں سے ملتے جلتے ہیں۔ اس صورت‌حال میں انعکاس اور منعکس ہونے والی شے کی یکساں طبیعی نوعیت ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہمیشہ نہیں ہوتا۔ قدیم ارضیاتی ادوار کی نباتات کے متعلق معلومات کے خاص ذرائع پتیوں، جڑوں، پھولوں، پھلوں کے وہ نقوش ہیں جو پہاڑی چٹانوں میں محفوظ ہیں۔ مثال کے طور پر پتیوں کے نقوش پتی کی سطح کی تمام تفصیلات پیش کرتے ہیں۔ اس معاملے میں انعکاس کی — چٹان کے ٹکڑے کی — اور منعکس ہونے والی شے، یعنی پودے کی طبیعی نوعیت سراسر مختلف ہے۔
برفیلے طوفان کی صدائے بازگشت کو اور چٹان کے ٹکڑے میں پتی کے نقش کو ہم کیوں انعکاس کہتے ہیں؟ ان دو بالکل مختلف مظاہر میں کیا بات

مشترک ہے؟ یہ ہے انعکاس اور منعکس ہونے والی شے کے درمیان مماثلت۔ لیکن یہاں یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ ہر انعکاس منعکس ہونے والی شے کے مقابلے میں ہمیشہ محدود ہوتا ہے۔ مثلاً چٹان میں پتی کا نقش پتی کی سطح کی مکانی شکل کو منعکس کرتا ہے نہ کہ پتی کے خلیوں یا سالمیاتی ڈھانچے کو۔ عکس کرنے والے مظہر یا عمل کی نوعیت کے مطابق منعکس ہونے والی اشیا انتہائی گوناگوں شکلوں میں نقل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن شکلیں خواہ کتنی ہی مختلف ہوں مافیہ کے لحاظ سے وہ یکساں ہوتی ہیں، ان کی ترتیب منعکس ہونے والے مظہر کی طرح ہی ہوتی ہے۔

یہ ہیں نامیاتی اور غیرنامیاتی مادے میں انعکاس کی بعض عام امتیازی خصوصیات۔

(۳) تحریک‌پذیری سے لے کر ذہنی سرگرمی تک

ہر ذی‌حیات جسم کی سب سے بڑی خصوصیت استحالہ (metabolism) ہے، یعنی پودا یا حیوان ارد گرد کے ماحول میں مسلسل کوئی شے خارج کرتا ہے اور اس کے بدلے ماحول سے کوئی دوسری شے جذب کرتا ہے۔ ایک اور اہم امتیازی خصوصیت بقائے اصلح ہے، اس کا مطلب ہے ذی حیات جسم کا بیرونی اثرات پر اس طرح ردعمل کرنا کہ اس کی بقا کے

امکانات بڑھ جائیں ۔ آخر میں، تمام زندہ اجسام فروغ اور افزائش نسل کی صلاحیت رکھتے ھیں ۔

اس سے پہلے ھم اس قانون کا ذکر کرچکے ھیں جس کے تحت اپنی علاحدگی کی حد کے مطابق ھر مادی نظام زیادہ منظم تشکیل سے کم منظم تشکیل تک، اپنی حرکت کی پیچیدہ شکلوں سے ذرات کی سادہ غیرمنظم حرارتی حرکت کی جانب فروغ پاتا ھے ۔ ساتھ ھی ھر پودے یا حیوان میں اور انواع کے ارتقا میں بھی ترتیب کا تحفظ بلکہ فروغ تک ظاھر ھوتا ھے ۔ نومولود کے مقابلے میں بڑی عمر کے حیوان کے ردعمل میں زیادہ نظم ھوتا ھے ۔ جو انواع معدوم ھوچکے ھیں ان کے مقابلے میں بعد کے انواع عام طور پر زیادہ منظم ھوتے ھیں ۔ ذی‌حیات اجسام میں انعکاس کے لئے بقائے اصلح کی اولین اھمیت ھے ۔ یہ ایک ایسی بنیادی ضرورت ھے جس کے مطابق جسم میں ھر تبدیلی کو ھونا چاھئے ۔ فرض کیجئے کہ کسی تاریک تہہ‌خانے میں کوئی پودا اگ آیا اور سورج کی کرن دروازے کی دراڑ سے گذر کر اس پر پڑتی ھے تو اس کا تنا روشنی کی سمت میں فروغ پاتا ھے جو اس کی نشوونما کے لئے ضروری کاربن حاصل کرنے میں مدد دیتی ھے ۔ جب جڑوں کو رکاوٹ ملتی ھے تو وہ دوسری راہ اختیار کرتی ھیں ۔ عام طور سے بیرونی اثرات پر نباتات کا ردعمل سست ھوتا ھے ۔ لیکن ایسا ھمیشہ نہیں ھوتا ۔ مثال کے طور پر

کدو کے پودے کا تار اگر چھوا جائے تو پانچ منٹ میں خم بنانا شروع کر دیتا ھے اور بیس منٹ میں پورا کنڈل بنالیتا ھے۔ کیڑے خور پودوں کا ردعمل اس سے بھی زیادہ تیز ھوتا ھے۔ اور امیبا اور نمرو جیسے سادہ‌ترین یک‌خلیوی کیڑے بیرونی محرک پر بہت جلد ردعمل کرتے ھیں۔

تحریک‌پذیری — یہ خصوصیت ذی‌حیات اجسام کو بےجان اشیا سے ممتاز بناتی ھے۔ یہ ھے بیرونی اثرات پر جسم کے اس طرح ردعمل کرنے کی صلاحیت جو اس کی بقا میں مدد دے۔ اس کا انحصار زندہ جسم کے ڈھانچے پر ھوتا ھے۔ وہ ایسا ھے کہ باھر سے اثرپذیر ھوکر جسم (۱) بیرونی مظاھر کی ان خصوصیات کا انعکاس کرتا ھے جو اس کے زندہ رھنے کےلئے مفید یا نقصان‌دہ ھیں اور (۲) بیرونی مظاھر کے انعکاس کو اندرونی کیمیائی اور طبیعیاتی عوامل میں تبدیل کرتا ھے تاکہ ایسا ردعمل کر سکے جس سے اس کی زندگی محفوظ رھے۔ ذی حیات اجسام کی یہ خصوصیت بقائے‌اصلح کے عمل کے دوران ظہور میں آئی۔ اجسام جو اس طرح منظم تھے کہ اردگرد کے ماحول پر ان کا ردعمل ان کی بقا فراھم کرتا تھا وہ زندہ رھے، ان کی افزائش ھوئی اور دوسرے اجسام مرگئے۔ لہذا زندہ جسم کا ڈھانچہ ایک طرح سے ان حالات کا انعکاس ھے جن میں اس کا وجود ھوتا ھے۔

اس میکانیت (تحریک‌پذیری کی میکانیت) کی بنیاد

جس کے سبب بیرونی اثرات کا انعکاس پودوں اور
سادہ کیڑوں کے ردعملوں میں تبدیل ہوتا ہے
کیمیائی ردعمل ہیں جنہیں مختلف محرکات اجسام
میں پیدا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر کیمیائی
عملوں کے اور ان کے مطابق پیدا ہونےوالی حرکات
کے سلسلے کو لیجئے جو dionaea muscipula پودا
محرکات کے سلسلے کے جواب میں کرتا ہے۔ جب
کوئی کیڑا اس کے پتے پر اترتا ہے تو پودے میں
کیمیائی عمل شروع ہوتا ہے اور پتہ سڑنے لگتا ہے۔
کیڑا قدرتی طور پر بھاگنے کی کوشش کرتا ہے
تو اس کی حرکات کے سبب پودے میں ایک اور
کیمیائی عمل پیدا ہوتا ہے اور پتے کی اوپری
سطح کے چھوٹے روئیں کیڑے کے ارد گرد جال بنا کر
اس کو بند کرلیتے ہیں۔ کیڑے کی آخری شدید
حرکت کے جواب میں پتے میں ایک اور کیمیائی
عمل ہوتا ہے، پتے کے چھوٹے روئیں پہلے کیڑے
کو مارنے کا اور پھر ہضم کرنے کا رقیق چھوڑنے
لگتے ہیں۔ اس سے کیڑے کا جسم منتشر ہوجاتا
ہے اور پتہ اس کی غذا جذب کرلیتا ہے۔ یہاں
واقعات کے دو سلسلے رونما ہوتے ہیں۔ ایک محرکات
کا سلسلہ اور دوسرا پودے میں ان کے سبب پیدا
ہونےوالے کیمیائی عوامل کا۔ چونکہ دونوں
کروڑوں بار دھرائے گئے ہیں اس لئے آخرکار ان
ردھائےعمل کے درمیان معین ربط پیدا ہوگیا جو ان
واقعات کے درمیان رشتے کی عکاسی کرتا ہے جن کی

وجه سے¹ یہ ردعمل ہوتے ہیں — کیمیائی عمل جس سے پتہ مڑتا ہے ، ایسا کیمیائی عمل پیدا کرتا ہے جس سے وہ بالکل بند ہوجاتا ہے۔ آخرالذ کر عمل سے ایک اور کیمیائی عمل ہوتا ہے جس سے مارنے کا اور ہضم کرنے کا رقیق پیدا ہوتا ہے۔ اگر ان تین ردعمل کے درمیان یہ رشتہ پیدا ہوا تو بیضین کی وجہ سے ردعمل کی رفتار بہت بڑھ جاتی ہے اس لئے وہ محرکات کے مقابلے میں ایک دوسرے کے بعد زیادہ تیزی سے ہوتے ہیں، یہاں تک کہ پودے میں پہلے محرک (کیڑے کے پتے پر اترنے) کے بعد ہی تین جوابی ردعمل (پتے کا مڑنا، اس کے سروں کا بند ہونا اور ہاضمی رقیق چھوڑنا) بہ‌یک وقت ہوتے ہیں۔ پہلا محرک اشارہ ہوتا ہے کہ باقی دو جلد ہی ہونےوالے ہیں اور پودا پیشگی جوابی ردعمل کرتا ہے۔ امیبا بھی اپنے شکار کا تعاقب کرتے وقت جو بھاگنے کی کوشش کرتا ہے، یہی رویہ اختیار کرتا ہے۔

اگر ہم یہ پیش‌نظر رکھیں کہ بعض بیضین عمل‌انگیز (catalyst) کی حیثیت سے ذی‌حیات اجسام میں کیمیائی ردھائےعمل کی رفتار ہزاروں بلکہ لاکھوں گنا بڑھاتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ زبردست فرق جو جاندار اجسام میں (سادہ‌ترین تک میں بھی) ردھائےعمل کے سلسلوں کی رفتار اور اردگرد کے ماحول میں واقعات کی رفتار کے درمیان (واقعات جن کا انعکاس یہ ردعمل ہوتے ہیں) ہوتا ہے نباتات

اور حیوانات کی زندگی میں زبردست کردار ادا کرتا ہے۔ زیادہ منظم ڈھانچے کے حیوانات میں ایک خاص نسیج نمو پاتا ہے جس کے سبب جسم کے جوابی ردعمل روزافزوں طور پر بیرونی مظاہر کی پیش بندی کرتے ہیں۔ یہ اعصابی نظام ہے۔ پیش بندی کے انعکاس کو جو اعصابی نظام کے ذریعے انجام پاتا ہے اضطراری عمل (reflex) کہتے ہیں۔ لیکن اس سے ہم بعد میں بحث کریں گے۔ یہاں ہم صرف یہ بتائیں گے کہ جدید سائنسی شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیرونی مظاہر کا انعکاس کرتے ہوئے نہ صرف انسان (جیسا کہ پہلے بیان کیاجاچکا ہے) بلکہ سادہ‌ترین حیوان، یہاں تک کہ نباتات بھی ہونےوالی تبدیلیوں کا، جو موجود حقائق سے تعلق رکھتی ہیں، انعکاس کر سکتے ہیں۔

انعکاس جو پیدا ہوتا ہے، ارسال کیاجاتا ہے، محفوظ ہوتا ہے، عمل کرتے وقت استعمال کیاجاتا ہے، اسے اطلاع (information) کہتے ہیں۔ اطلاع انعکاس کرنےوالی (اطلاع بردار) شے میں ترتیب کی مقدار ہے جو منعکس ہونےوالی شے (اطلاع کے سرچشمے) میں ترتیب کی مقدار کی نقل کرتی ہے جو ضابطگی کا عمل کرتے وقت استعمال کی جاتی ہے۔ چونکہ ہر زندہ جسم خود ضابط نظام ہے لہذا ایسی صورت میں انعکاس اطلاع کا قائم مقام ہوتا ہے۔ غیر نامیاتی نظاموں کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا جن میں خودضابطگی نہیں ہوتی۔ اطلاع

زندہ نظام کے اس منضبط حصے سے جس کا ارد گرد کے ماحول سے براہ‌راست ربط ہوتا ہے اور جو اس سے محرک حاصل کرتا ہے، زندہ نظام کے ضبط کرنےوالے حصے کو ارسال کی جاتی ہے جہاں اطلاع جمع ہوتی ہے اور بدلی جاتی ہے جس کی بدولت جسم زندہ رہنے کے لئے بیرونی محرک پر جوابی ردعمل کرسکتا ہے۔ پھر یہ نئی اطلاع زندہ نظام کے ضبط کرنےوالے حصے سے اس کے منضبط حصے کو ارسال کی جاتی ہے جو ماحول سے براہ‌راست ملحق ہوکر جوابی ردعمل کرتا ہے۔ اطلاع نہ صرف ایک ذی‌حیات جسم کے اندر گردش کرتی ہے بلکہ ایک نسل سے دوسری نسل کو بھی پہنچتی ہے۔ اس سے کیفیتوں کی وراثتی ترسیل کی ضمانت ملتی ہے۔

بیسویں صدی کی ایک عظیم سائنسی دریافت یہ ہے کہ وراثت کی تعمیل سالموں کے ذریعے ہوتی ہے جن پر زندہ خلیے مشتمل ہوتے ہیں۔

چونکہ نباتات اور حیوانات کا ظہور اور ارتقا بقائےاصلح کے بغیر اور لہذا وراثت کے بغیر جس کا انحصار اطلاع کی ترسیل (یعنی انعکاس) پر ہوتا ہے، ممکن نہیں ہوتے اس لئے انواع کا تمام ارتقا بنیادی طور سے حیاتیاتی انعکاسی عوامل پر مبنی ہے۔

یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ نباتات، جراثیم اور سادہ‌ترین ایک خلیےوالے حیوانوں

میں انعکاس کے ساتھ احساس بھی ہوتا ہے، جذبات
کی تو بات تک نہیں کی جاسکتی۔ ان میں صرف
تحریک پذیری ہوتی ہے لیکن انتہائی سادہ قسم
تک کی ذہنی سرگرمی نہیں پائی جاتی۔ ذہنی
سرگرمی کے ابتدائی عناصر بلا ریڑھ کی ہڈی کے
جانوروں میں، جن کا ڈھانچہ زیادہ منظم اور کثیر
خلیوں کا ہوتا ہے، پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے
اکثر میں مرکزی اعصابی نظام ہوتا ہے جو ماحول
کی محرکات پر جسم کے جوابی عملوں کو ضبط
میں لاتا ہے اور اس کے اعضا کی حرکات کو مربوط
کرتا ہے۔ بعض وقت ان حیوانات میں مشروط اضطراری
عمل پیدا کیاجاسکتا ہے لیکن ان کا رویہ مجموعی
طور پر خودکار ہوتا ہے۔ ان کے افعال غیرمشروط
اضطراری عمل ہیں یعنی معین محرکات کے ایسے
جوابی ردعمل جو ورثے میں ملتے ہیں۔ چنانچہ
مکڑی جب کوئے میں انڈے دیتی ہے تو اسے وہ
۱۵ یا ۲۰ دنوں تک ساتھ لےجاتی ہے۔ وہ کوئے
کا اس وقت بھی خیال رکھتی ہے جب کسی سبب
سے انڈے مرجاتے ہیں۔ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ
مکڑی انڈے دینے کے انداز میں اس وقت تک
رہے جتنا وقت عام طور پر انڈا دینے میں لگتا ہے
خواہ وہ انڈا نہ بھی دے۔ پھر وہ خالی کوئے کے
سرے بند کرکے اسے اسی طرح لےجاتی ہے جیسے
انڈوں سے بھرے کوئے کو۔ ایسا ہی رویہ شہد
کی مکھیوں اور بھڑوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

یہ تحریک پذیری سے بنیادی طور پر کیسے مختلف ہے؟

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ زندگی کے ظہور کے ساتھ تمام مظاہر کو جسم کی بقا کے لئے ان کی اہمیت کے نقطۂ نظر سے مفید اور نقصان دہ میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ذہنی سرگرمی سے محروم زندہ مادے میں انعکاس مفید اور نقصان دہ مظاہر کا امتیاز اور ان مظاہر پر ردعمائے عمل کو ضبط میں لانا ہے جو بقا کے لئے ضروری ہیں۔ اجسام کی لاکھوں برسوں کی بقائے اصلح کا نتیجہ بالکل نئے مظہر — حیوان کے جذبات کے ظہور میں نکلا ہے۔ یہ جذبات ایک طرف بیرونی واقعات کی خصوصیات کے انعکاس یعنی احساسات ہیں اور دوسری طرف وہ ایسی ترغیبی حالتیں ہیں جو مفید اشیا کی جانب لے جاتی اور ضرررساں اشیا سے گریز کرتی ہیں۔

احساس اور ترغیبی حالت دونوں داخلی جذبات ہیں، جنہیں ذہنی سرگرمی کہتے ہیں۔ جذبے (ذہنی سرگرمی) کی داخلی نوعیت کا سرچشمہ یہ حقیقت ہے کہ احساس، محسوس وغیرہ کے تجربے سے صرف ایک معین فرد (عامل) گزرتا ہے۔ لینن نے اس پر زور دیا جب انہوں نے لکھا کہ صرف ''عام جانے پہچانے انسانی احساسات'' وجود رکھتے ہیں اور انہوں نے اختراع کردہ احساسات، ناکس

کے احساسات کا مذاق اڑایا *۔ یہاں زور دیا گیا ہے کہ ہر احساس کسی کا احساس ہونا چاہئے۔ اس کا اطلاق جانوروں پر بھی ہوتا ہے۔ ان کےلئے احساس ہمیشہ وہ احساس ہوتا ہے جو ایک معین جسم محسوس کرتا ہے اور اس کے باہر وجود نہیں رکھتا۔ ہم جانتے ہیں کہ احساسات بیرونی دنیا کے مظاہر کے انعکاس ہیں۔ اس لئے جب ایک ہی نوع کی زندہ ہستیاں ایک ہی بیرونی مظہر کے اثر سے دوچار ہوتی ہیں تو یکساں احساس کے تجربے سے گزرتی ہیں۔ جب ایک مصور اشیا کی تصویر کشی اس طرح کرتا ہے جیسی وہ اسے معلوم ہوتی ہیں تو عام طور پر دوسرے لوگ بھی تصویر میں اپنی مدرکات کو پہچان لیتے ہیں۔ اس میں احساسات اور تصورات کا مافیہ ظاہر ہوتا ہے جو انعکاس کرنےوالے عامل (انسان) پر نہیں بلکہ بیرونی اشیا پر منحصر ہوتا ہے جو منعکس ہوتی ہیں۔ بلاشبہ ایک ہی قسم کے احساسات کے تجربے سے صرف وہ ہستیاں گزرسکتی ہیں جن کے اعضائےحواس جو مظاہر ادراک میں لاتے ہیں یکساں ہوں۔

ذہنی سرگرمی کی داخلی نوعیت اس پر بھی مشتمل ہے کہ وہ محض بیرونی مظاہر کی خصوصیات کا انعکاس ہی نہیں بلکہ ان کی جانب عامل کا رویہ

---

* ایضاً ، باب چہارم، پیرا گراف ۵۔

یعنی معین محرک حالت بھی ہوتی ہے۔ نچلے
حیوانوں میں وہ خوشی یا تکلیف، کشش یا کراہت
تک محدود ہوتی ہے۔ بلندتر منظم ہستیوں میں
اس میں ضروریات اور جذبات کا وسیع سلسلہ شامل
ہوتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ نہ تو
شہد کی مکھی کا سادہ‌ترین محرک اور نہ انسان
کی انتہائی پیچیدہ ضروریات اور جذبات خالصاً داخلی
ہوتے ہیں۔ یہ محرکات اس اہمیت کا انعکاس
ہوتے ہیں جو معین ہستیوں کےلئے معروضی طور
پر ان مظاہر سے تعلق رکھتی ہے جن کی جانب
یا جن کے خلاف محرکات کا رخ ہوتا ہے۔ احساسات
کی طرح ان ذہنی مظاہر کا معروضی مافیہ ہوتا ہے
جو عامل سے آزاد ہے۔ اس لئے ہم سمجھ سکتے
ہیں کہ مختلف حالات میں لوگ کیا محسوس کرتے
ہیں۔

اگر احساسات اور محرکات جسم اور اردگرد
کے ماحول کے درمیان تعلق کو بالکل نہیں بدلتے
تو بقائےاصلح کے دوران میں زندگی کےلئے یہ بےسود
ذہنیت غائب ہوجاتی۔ روسی ماہر عضویات سیچینوف
(۱۸۲۹ء تا ۱۹۰۵ء) نے اس اہم حقیقت کی وضاحت
کی کہ زندہ ہستیوں کےلئے ''احساس کی صلاحیت،،
کی ''دوہری اہمیت،، ہے۔ ''ایک طرف وہ عمل
کے حالات میں فرق کرنے میں مدد دیتی ہے اور
دوسری جانب ان حالات کے بموجب مناسب (ضروری

یا مطابقت رکھنے والے) عمل کی رہنمائی کرتی ہے۔ ،، سیچینوف کے شاگرد پاولوف (۱۸۴۹ء تا ۱۹۳۶ء) نے بھی زندہ اجسام کے تعین سمت اور رویے کے سلسلے میں احساس اور محرک کی زبردست اہمیت پر زور دیا۔

اردگرد کے ماحول میں تبدیلیاں، جو اس میں رہنے والی مخلوقات اپنی اہم سرگرمیوں سے کرتی ہیں، بلاشبہ نہ صرف ان مخلوقات کی خصوصیات پر بلکہ بذات‌خود ماحول کی امتیازی خصوصیات پر منحصر ہیں۔ ساتھ ہی زندہ اجسام ماحول کے زیراثر جن تبدیلیوں سے گزرتے ہیں ان پر بھی ان اجسام کی اندرونی ساخت کی چھاپ ہوتی ہے۔ پندرھویں صدی میں بحر اوقیانوس کے ایک چھوٹے سے جزیرے پورتوسانتو میں جو خرگوش لائے گئے تھے وہ شکاری جانوروں کی غیرموجودگی کے سبب چار سو سال کے دوران میں اتنے بدل گئے کہ ایک نئی نوع ظہور میں آ گئی۔ وہ اپنی ابتدائی قامت کے نصف کے برابر ہو گئے، ان کا رنگ اور عادتیں بھی تبدیل ہو گئیں۔ لیکن اگر وہاں دوسرے جانور، مثلاً لومڑیاں یا بھیڑیے لائے جاتے تو ان میں دوسری قسم کی تبدیلی ہوتی۔

حیوان پر ماحول اپنا اثر صرف اس کی اندرونی ساخت کے ذریعے ڈالتا ہے۔ ماحول اور ان حیوانات کے باہمی تعلق میں، جو ذہنی سرگرمی کے اہل نہیں ہیں، حیوانوں کی اندرونی ساخت ماحول کے

مقابلے میں نسبتاً چھوٹا رول ادا کرتی ہے۔ ایک نئے عنصر کا اضافہ یعنی ذهنی سرگرمی (پہلے احساسات اور سادہ محرکات، پھر زیادہ منظم حیوانوں میں مدرکات، تصورات اور جذبات) جسم اور ماحول کے باهمی تعلق کو بنیادی طور پر بدل دیتی ہے۔ حیوانات کی ذهنی سرگرمی جیسے جیسے زیادہ پیچیدہ ہوتی جاتی ہے وہ اپنے ماحول پر زیادہ پیچیدہ طریقوں سے اثر ڈالنا شروع کرتے جاتے هیں۔ پاولوف نے سب سے پہلے یہ ثابت کیا کہ حیوانات میں نام نہاد سمت معین کرنے کا عمل اضطراری هوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب نئی حالت میں خطرہ درپیش هوتا ہے تو رویے کی تمام دوسری قسمیں دهیمی پڑجاتی هیں اور حیوان اسی خاص حالت میں سمت معین کرنے کےلئے عمل کرتا ہے۔ جب اس عمل سے ضروری نتیجہ برآمد هوتا ہے تو رویے کی یہ شکل مستحکم هوجاتی ہے اور مشروط اضطراری عمل هوتا ہے۔

جیسے جیسے زیادہ منظم ساخت کے حیوانات نمودار هوتے جاتے هیں حیوان کے رویے کو باقاعدہ بنانے والے کی حیثیت سے ذهنی سرگرمی کی اهمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اس لئے دماغ کی اهمیت بھی بڑھتی جارهی ہے جو رویے کی غیرموروثی شکلوں کی نگرانی کرنے کا عضو ہے۔ اگر مینڈک کا دماغ آپریشن کے ذریعے نکال دیا جاتا ہے تو اس کے رویے میں کوئی تبدیلی نہیں هوتی۔ لیکن

کبوتر اس آپریشن کے بعد اگرچہ اڑسکتا اور توازن
قائم رکھ سکتا ہے مگر محرک پر ٹھیک ردعمل
نہیں کرسکتا اور نہ کھا سکتا ہے۔ جہاں تک
کتے کا تعلق ہے تو ایسے آپریشن سے وہ بالکل اپاہج
ہوجاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب حیوانات
کی اندرونی ساخت پیچیدہ ہوتی ہے تو دماغ زیادہ
اہم رول ادا کرتا ہے۔

(۴) محنت، زبان اور غور و فکر

جدید سائنس یہ ثابت کرچکی ہے کہ انسان
اور جانور کی اعصابی سرگرمی اور ذہنی سرگرمی
میں بہت کچھ مشترک ہے۔ بلاشبہ ان میں کافی
امتیازات بھی پائے جاتے ہیں۔ تو پھر انسانی ذہنی
سرگرمی، شعور کی امتیازی خصوصیات کیا ہیں؟

بیسویں صدی میں جو سائنسی معلومات حاصل
ہوئی ہیں ان سے پوری طرح اس مارکسی قول کی
تصدیق ہوتی ہے کہ انسان محنت کے ذریعے حیوانی
دنیا سے بلند ہوا۔ متعدد کھدائیوں سے ثابت ہوا
ہے کہ پتھر کے اوزار قدیم حجری دور میں بنائے گئے
تھے جب بندرنما انسان نے نشوونما پائی تھی۔ اس
طرح حیاتیاتی اجتماع ، جانوروں کا جھنڈ معاشرتی
برادری میں تبدیل ہوگیا اور زبان ظہور میں آئی۔
قدیم حجری دور کے خاتمے پر لگ بھگ دس لاکھ
سال پہلے ابتدائی انسان یا وسط حجری انسان

(Neanderthal) نمودار ہوا۔ غاروں کی رہائش گاہیں
کھودنے سے جہاں وسط حجری انسان رہا کرتے تھے،
معلوم ہوا کہ وہ پتھر سے تیشہ اور چقماق کے
ٹکڑوں سے چھوٹے چھوٹے اوزار بناتے تھے۔ قدیم
حجری دور کے وسط میں وسط حجری انسانوں نے
مل کر بڑے جانوروں کا شکار کرنا شروع کیا۔
وہ چقماق سے نیزے کی نوک، خنجر، چاقو، چھیلنی
اور ہڈی کے اوزار بنانے لگے۔ ان کے جسم کا
تناسب اور کھوپڑی کی جسامت ہماری طرح کے
تھے۔ لیکن ان کی کھوپڑی کی محراب نچلی تھی،
ران اور نچلے اور اوپری بازو کی ہڈیاں خمیدہ تھیں۔
محنت اور اوزاروں کے ارتقا کے ساتھ بعد کے
قدیم حجری دور میں وسط حجری ابتدائی انسانوں
کے غول نے Cro-Magnon انسانوں کے ابتدائی قبائلی
معاشرے کو جگہ دی جو جسمانی طور پر موجودہ
انسان سے زیادہ مختلف نہیں تھے اور ان کی ذہنی
سرگرمی انتہائی سادہ شعور تھی۔

حیوان کا طریقۂ زندگی، عادات اور ذہنی سرگرمی
قدرتی حالات سے معین ہوتے ہیں یعنی خود اس کی
فطرت اور اردگرد کے ماحول سے۔ لیکن انسان
معاشرتی ہستی ہے۔ اس کا طریقۂ زندگی، سرگرمی
اور ذہنیت تقریباً پوری طرح اس قسم کے معاشرے
سے معین ہوتے ہیں جس میں وہ رہتا ہے۔ بلاشبہ
محنت، معاشرے اور خاص کر انسانی ذہنیت
(شعور) کے ظہور کے ساتھ عام طور سے دماغ

اور اعصابی نظام کے ڈھانچے اور کارمنصبی میں
بھی بنیادی تبدیلیاں ہوئیں۔ یہ اعضا انسان میں
امتیازی خصوصیات رکھتے ہیں جو حیوانات میں
نہیں پائی جاتیں۔ لیکن شیرخوار بچے کا اعصابی
نظام اتنا پختہ نہیں ہوتا کہ شعور کی بنیاد بنے
اگرچہ وہ اس کے لئے ضروری ہے۔ اگر بچہ انسانی
سماج سے علحدہ نشوونما پاتا ہے تو اس کی ذہنی
سرگرمی جانور سے زیادہ نہیں ہوتی۔ جب بچہ
دوسرے لوگوں یعنی معاشرے سے باهمی عمل کرتا
ہے تب ہی ذہنی سرگرمی شعور میں فروغ پاتی
ہے۔

اوزار بنانا اور استعمال کرنا سیکھنے اور بڑے
جانوروں کا شکار کرنے کےلئے قدیم انسانوں کے لئے
یہ لازمی تھا کہ اجتماعی طور پر کام کریں اور
اپنے درمیان مختلف قسم کی اطلاع مشتہر کریں۔
مشترکہ کام کے دو فائدے تھے۔ نہ صرف یہ کہ
جو کام ایک فرد کی صلاحیت سے باهر تھا وہ پورا
کرلیا جاتا تھا بلکہ جو علم فرداً فرداً لوگوں کو
حاصل ہوتا تھا وہ سب تک پہنچ جاتا تھا۔ لیکن
رسائی کے قابل ہونے کےلئے یہ ضروری تھا کہ
اطلاع مساوی طور پر سب کی سمجھ میں آسکے۔
اور چونکہ وہ گوناگوں نوعیت کی ہوتی تھی تو
اسے ظاہر کرنےوالا اشارہ بالکل ایسا ہونا چاهئے
تھا کہ وہ واحد نہیں بلکہ گوناگوں مظاهر بتائے
جو ساتھ هي ایسی مشترکہ خصوصیات کے حامل

هوں جن پر قبیلے کے ہر رکن میں یکساں جوابی ردعمل پیدا ہوں۔ تو پھر ایسا اشارہ کون‌سی اطلاع کو ظاہر کرے؟ مختلف افراد یکساں اشیا کی کم و بیش یکساں حسیاتی شبیہیں اور خیالات رکھتے ہیں بشرطیکہ انہوں نے یکساں حالات میں ان اشیا کا مشاہدہ کیا ہو۔ اگر مشاہدے کے حالات کافی مختلف ہیں تو مختلف افراد میں حسیاتی شبیہیں بھی مختلف ہوں‌گی۔ لیکن اشارے کو نہ صرف مظاہر کے کسی خاص زمرے کے لئے بلکہ ان تمام لوگوں کے لئے بھی مشترک ہونا چاہئے جو مشترکہ کام میں مصروف ہوتے ہیں۔ لہذا اشارے میں جو اطلاع ہوتی ہے وہ حسیاتی شبیہ نہیں بلکہ ایک عام خیال ہوتا ہے۔ اور بذات خود اشارہ لفظ ہے جس کے ذریعے خیال کا اظہار کیاجاتا ہے۔ لینن نے لکھا: ''ہر لفظ (نطق) تعمیم کرتا ہے...'' *

مثال کے طور پر درخت کے تصورکلی میں اس کی بلندی، تنے کی موٹائی، ٹہنیوں اور پتیوں کی شکل، عمودی یا افقی حالت کا حوالہ شامل نہیں ہوتا۔ معین جسامت، شکل اور مکانی حالت کے بغیر ''درخت'' کا تخیل کرنا ناممکن ہے، کیونکہ کسی نے اسے دیکھا نہیں ہے۔ صرف ایک لفظ جو

---

* لینن ''ہیگل کی تصنیف 'تاریخ فلسفہ پر لیکچر' کا خلاصہ''۔

ایسے اشارے کی طرح بولاجاتا اور سمجھا جاتا ہے
جو عام طور پر درختوں کی مشترکہ امتیازی خصوصیات
کی عکاسی کرتا ہے اس تصورکلی کو مرتب کر سکتا
ہے۔ اشارے جیسے مادی مظہر کے بغیر
تصوراتکلی اور خیالات ظہور میں نہیں آسکتے۔
ہماری موجودہ مثال میں ایسا اشارہ آوازوں کے
مجموعے کی شکل میں ہے، یعنی زبان۔ ''زبان اتنی
ہی پرانی ہے جتنا کہ شعور۔ ،، *

یہ کہ سب سے زیادہ ترقییافتہ بندر (بنمانس)
بھی تصورات کلی قائم نہیں کرسکتے ذیل کی مثال
سے واضح ہوتا ہے۔ لوگوں کی نقل کرکے ایک
چمپانزی نے جلتی ہوئی موم بتیوں سے گھرے
ہوئے کیلے حاصل کرنا سیکھ لیا۔ وہ نل کھولتا،
پیالے میں پانی بھرتا اور اس سے مومبتیاں بجھا دیتا
تھا۔ وہ تختہ اور ڈنڈا استعمال کرکے حوض کو
پار بھی کرسکتا تھا۔ ایک بار جب وہ حوض کے
قریب لایا گیا تو کنارے پر تختہ اور ڈنڈا رکھا تھا۔
حوض کے مرکز میں ایک اور تختہ تھا جس پر
کیلے رکھے تھے۔ ان کے اردگرد مومبتیاں جل رہی
تھیں اور نزدیک ایک پیالہ رکھا تھا۔ چمپانزی
پہلے تختے پر بیٹھ کر دوسرے تختے تک پہنچا۔
وہاں سے اس نے پیالہ اٹھایا اور کنارے واپس آ کر

---

* مارکس اور اینگلس ''جرمن نظریہ،،، جلد اول،
باب اول، پیرا گراف اول ''تاریخ،،۔

نل تک بھاگا۔ جب پیالہ پانی سے بھر گیا تو وہ پھر حوض میں آیا تاکہ نل کے پانی سے موم بتیاں بجھادے۔ وہ نل کے پانی اور حوض کے پانی کے فرق کی تجرید کرنے کے قابل نہیں تھا اور نہ "عام طور پر پانی" کا مفہوم کرنے کے۔ لیکن جب پانچ سال کا بچہ نل سے بہتے ہوئے پانی، پانی جس سے حوض بھرا ہے اور جو آسمان سے بارش کی شکل میں گرتا ہے ان تینوں کے لئے ایک ہی لفظ استعمال کرتا ہے تو وہ عام طور پر "پانی" کا تصور رکھتا ہے۔

آدمی میں سوچنے کی صلاحیت ایک ایسی بنیادی خصوصیت ہے جو انسانی شعور کو حیوانات کی ذہنی سرگرمی سے ممتاز بناتی ہے۔

حیوان فطرت کی ان اشیا اور مظاہر پر توجہ دیتا ہے جن کا اس کی ضروریات کی تسکین سے تعلق ہے۔ وہ اشیا میں گوناگوں باہمی عمل دیکھنے، ان قوانین کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جو اشیا پر فرمانروائی کرتے ہیں۔

انسان کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ ہمارے جدامجد ایک شے (جو براہ‌راست استعمال کے لئے غیرموزوں تھی، مثلاً پتھر) کا دوسری شے پر عمل کرکے تیسری شے حاصل کرتے تھے — اوزار جو بذات‌خود کوئی حیاتیاتی ضرورت پوری نہیں کرتا۔ اوزار ہر قسم کے پتھر سے تیار نہیں کیا جاتا۔ اسے سخت اور دیرپا پتھر سے بنایا جاتا ہے جسے

تراشا جاسکے - جس پتھر سے تراشنے کا کام لیا
جاتا ھے اس کی بھی معین خصوصیات ھونی چاھئیں -
تراشنا خاص ٹکنیک کا تقاضا کرتا ھے اور اوزار
تبھی اوزار ھوگا جب اسے ضروری شکل دی جائے -
شکار کرنے کے لئے اوزار کو خاص طریقے سے
استعمال کرنا چاھئے - یه ایک ایسی زنجیر کی
طرح ھے جس میں ایک کڑی دوسری کڑی سے معین
طریقے سے جڑی ھوئی ھو - ھمارے آبا و اجداد نے
اپنے کام کےلئے بیرونی دنیا کے مظاھر کے درمیان
یه باھمی رابطے اور رشتے دریافت کر لئے تھے -
لہذا ذھن میں ان کا صحیح طور پر انعکاس کرنا
ضروری تھا - عمل جو فائدہمند تھے اور بےفائدہ
بھی لاکھوں بار دھرائے گئے - اور لاکھوں ھی
برسوں کے دوران میں بتدریج اس عادت نے تشکیل
پائی که ذھن میں اشیا کا انعکاس اسی ترتیب سے
کیا جائے جیسی که فطرت میں ان کی ترتیب ھے -

اس صلاحیت کی بدولت، جسے محنت نے پیدا
کیا تھا، ھمارے آباو اجداد دلیل کے اس سلسلے
تک پہنچے : اگر میں ایک قسم کے پتھر سے دوسری
قسم کے پتھر پر عمل کروں تو مجھے ایسی
شے حاصل ھوگی جسے ایک خاص طریقے سے استعمال
کرکے میں ایک خاص قسم کا جانور مار سکوں گا -

حیوانوں کی سرگرمی اس پر مشتمل ھوتی ھے
که وہ اپنے آپ کو ماحول کے موافق بنالیتے ھیں -
ساتھ ھی حیوان بلاشبه بیرونی فطرت پر اثرانداز بھی

ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی تبدیلیاں غیرارادی طور پر
ہوتی ہیں اور جو حیوان انہیں پیدا کرتے ہیں
ان کےلئے وہ بعض اوقات ضرررساں ہوتی ہیں۔ اس
کے برعکس انسانی سرگرمی یعنی محنت سب سے
پہلے اردگرد کی فطرت کو انسانی ضروریات کے
موافق بنانے پر مشتمل ہے۔ انسان کی ذہنی سرگرمی
میں اس کا انعکاس حسی مدرکات اور گمانوں کی
اصلاح یعنی تصوارتکلی اور استخراج — مختصر یہ
کہ افکار کے ظہور سے ہوا ہے۔ چنانچہ ایک
بنیادی خصوصیت جو انسانی شعور کو حیوانی
ذہنی سرگرمی سے ممتاز بناتی ہے غوروفکر ہے۔
اسے محنت اور زبان نے پیدا کیا۔ ہمیں یہ بھی
ملحوظ رکھنا چاہئے کہ حیوانی سرگرمی کے برعکس
انسانی محنت میں نئی شے یعنی اوزار کی تخلیق سے
پہلے انسان کے ذہن میں اس کی شبیہ ہوتی ہے۔
لیکن محض حسی مدرکات اور تصورات کے درمیان
باہمی رشتے سے ایسی شبیہ پیدا کرنا ناممکن ہے
کیونکہ حسیاتی شبیہیں صرف ان اشیا کا انعکاس
کرتی ہیں جو پہلے مشاہدے میں آچکی ہوں۔
لیکن ایک نیا اوزار وہ شے ہے جو پہلے مشاہدے
میں کبھی نہیں آئی تھی۔

حیوانات کی ایک نسل حاصل شدہ مفید اطلاع
دوسری نسل کو صرف حیاتیاتی طور پر ارسال کرتی
ہے، تولیدی ضابطے میں تجسیم کرکے، یعنی وراثت
کے ذریعے۔ نتیجے میں حیوانوں کے انواع کا ارتقا

بہت سست ہوتا ہے۔ لیکن انسانی سماج میں ایک نسل سے دوسری نسل تک اطلاع زبان کی مدد سے پہنچائی جاتی ہے اور وہ اوزاروں اور مادی اور روحانی ثقافت کی دوسری چیزوں میں تجسیم ہوتی ہے۔ اس سے ترقی کی رفتار میں زبردست اضافہ ہوتا ہے۔

(٥) شعور میں عامل اور معروض کے درمیان امتیاز کرنے کی صلاحیت

سوویت یونین اور دوسرے ملکوں کے سائنس‌داں یہ ثابت کرچکے ہیں کہ اردگرد کا ماحول اور حیوان کے جسم کی حالت، اس کے جذبات، ردعمل اور ان کے نتائج دونوں حیوان پر ہر معین لمحے میں واحد سالم کی طرح اثرانداز ہوتے ہیں۔ ہنری والوں (فرانس) کے مشاہدے کے مطابق اس واحد سالم میں ''داخلی اور معروضی عناصر ایک ناقابل تقسیم وحدت کی تشکیل کرتے ہیں''۔

حیوان ماحول یا اپنے آپ کو معین صورت‌حال سے علحدہ نہیں کرتا اس لئے وہ اپنے آپ کے اور ماحول کے درمیان رشتوں کو ذہنی طور پر منعکس نہیں کرتا۔ چنانچہ ''... حیوان کسی شے سے اپنے 'رشتے' قائم نہیں کرتا... کیونکہ حیوان کےلئے دوسروں کے ساتھ اس کے رشتے کا وجود ایک رشتے

کی طرح نہیں ہوتا،،۔ *حیوان کا تعین سمت، جس کا مقصد موزوں‌ترین طریقۂ کار معلوم کرنا ہوتا ہے، اور دریافت‌شدہ طریقے کو یاد رکھنا انعکاس ہیں اردگرد کے ماحول، حیوان کی حالت، اس کے ردعمل اور معین صورت‌حال میں آخری نتیجے کے اتحاد کا۔ حضرت انسان کا معاملہ جدا ہے۔ محنت کے عمل کے دوران میں وہ بیرونی دنیا کے بعض رابطوں پر اور اپنی اور دوسرے کام کرنے‌والوں کی سرگرمیوں کے بعض رابطوں پر عبور حاصل کرتا ہے۔ جب سے ہمارے آباواجداد نے ان رابطوں پر عبور حاصل کرنا شروع کیا تو یہ رابطے انسان کی ذہنی سرگرمی میں روزافزوں طور پر منعکس ہونے لگے۔ اس سلسلے میں ماحول کے اور خود اپنے انعکاسوں کے درمیان امتیاز کرنے کی صلاحیت (لہذا اپنے اور ماحول کے درمیان رابطے کا امتیاز بھی) خاص اہمیت کی حامل تھی۔ پھر ماحول کا انعکاس اشیا، لوگوں، ان کے عملوں اور رشتوں کی شبیہوں میں بٹ گیا، اور خود کا انعکاس اپنے جسم، اس کے حصوں اور ان کے باہمی عملوں کی شبیہوں میں اور آخر میں خود اپنے جذبات کی شبیہوں میں۔ شعور میں ان شبیہوں کے درمیان رشتے حقیقت میں ان کے اصلی نمونوں کے درمیان رشتوں کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس طرح حیوان کی

---

* ایضاً۔

ذھنی سرگرمی انسانی ذھنی سرگرمی میں تبدیل ھوجاتی ھے یعنی شعور میں۔ ”بلاشبہ سب سے پہلے شعور محسوس کئے جانے کے قابل بلاواسطہ ماحول کی بابت شعور ھے، اور اس فرد سے باھر اشیا اور دوسرے افراد سے محدود ربط کا شعور ھے جس کی خودشعوریت بڑھ رھی ھے“۔ *

ساحول سے اپنے آپ کو جدا کرنے کی انسان کی صلاحیت سماجی رشتوں کی مرھون منت ھے۔ کسی صورت‌حال سے وہ سب کچھ جدا کرنا جو صرف اس سے تعلق رکھتا ھے، اور اپنے آپ کا اور بیرونی وجود کی جانب اپنے رویے کا شعور حاصل کرنا یہ سب انسان دوسرے لوگوں سے مل کر، محنتی عمل کے دوران میں ان کے ساتھ معین رشتے قائم کرکے ھی کرسکا۔

اگر یہ صحیح ھے کہ خود کا شعور اور بیرونی دنیا کی جانب باشعور رویہ انسانی ذھنی سرگرمی کو حیوانی ذھنی سرگرمی سے ممتاز بناتا ھے تو پھر یہ بھی اتنا ھی درست ھے کہ انسان کی اپنے خیالات، احساسات، جذبات، خواھشات وغیرہ کے متعلق سوچنے کی صلاحیت بھی اتنی ھی اھمیت کی حامل ھے۔ شعور میں نہ صرف اردگرد کے ماحول اور خود انسان کے جسم کے مادی مظاھر منعکس ھوتے ھیں بلکہ عینی مظاھر بھی جو خود شعور میں رونما ھوتے ھیں۔

---

* ایضاً۔

شعور خود کو منعکس کرنے کے، ''انعکاس کا انعکاس،، ہونے کے قابل ہے۔ جب میں اپنے اوپر اس برف کے تاثر کو یاد کرتا ہوں جو پہاڑ کی چوٹی پر چھائی ہوئی تھی اور جسے میں دور سے دیکھ رہا تھا تو میں اپنی حسی مدرکہ کے متعلق سوچتا ہوں۔ جب میں کسی شخص کے بارے میں اپنی رائے کا تجزیہ کرتا ہوں جس سے میں کل ملا تھا تو میں اپنے خیالات پر غور کرتا ہوں۔ جب میں ایسا کرتا ہوں تو میں آگاہ ہوتا ہوں کہ میری حسی مدرکہ محض لگ بھگ انعکاس ہے اور ہوسکتا ہے کہ برف اتنی خالص سفید نہ ہو جیسی وہ مجھے دور سے نظر آرہی تھی۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اس شخص کے متعلق میری رائے جس سے میں کل ملا تھا اس کا محض لگ بھگ انعکاس ہے جو وہ حقیقت میں ہوسکتا ہے۔ انسان کا شعور نہ صرف بیرونی دنیا میں وجود رکھنے والے رشتوں اور اپنے اور بیرونی دنیا کے درمیان رشتوں کی عکاسی کرتا ہے بلکہ اپنے احساسات، تصورات اور تصوراتِ کلی کے اور ان اشیا کے درمیان رشتوں کی بھی جن کے یہ سب انعکاس اور نقلیں ہیں۔ انسان اپنی شعوری شبیہوں کو حقیقت میں ان کے اصلی نمونوں سے نقل اور اصل کی طرح مربوط کرتا ہے۔

جب حیوان اپنی ضروریات اور نفسیاتی ردعمل کے زیراثر عمل کرتا ہے تو اسے ان کا شعور نہیں ہوتا

کیونکہ اس میں ''خود عکاسی،، کی ذہنی صلاحیت نہیں ہوتی۔ انسان کے لئے بھی ایسے محرکات (کشش، کراہت) ہو سکتے ہیں جن کا اسے کچھ بھی شعور نہ ہو لیکن وہ اس کے رویے کو کافی متاثر کریں۔ مگر انسان اپنی زیادہ تر ضروریات اور خواہشات کو مقاصد کی طرح سمجھتا ہے جنہیں وہ معین کرتا ہے اور باشعور طور پر پورا کرتا ہے۔

حیوان کے مقابلے میں انسان کی انعکاس کرنے کی صلاحیت کہیں زیادہ بلند سطح کی ہے۔ مقصد کا تعین اور عمل کے موزوں منصوبے کی تفصیلی ترتیب شعور میں بیرونی اشیا اور ان کے رشتوں، باشعور فرد اور اشیا کی جانب اس کے رویے کے انعکاس کے مندرجۂ بالا عوامل سے کی جاتی ہے۔ یہ انعکاس منعکس ہونےوالی اشیا اور رشتوں کے ایک طرح قائم مقام یا نمونے ہوتے ہیں۔ انسان ان قائم مقاموں (نمونوں) کو ذہنی طور پر اسی طرح استعمال کر سکتا ہے جس طرح وہ ان کے مادی اصلوں سے پیش آتا، اگر اسے عملی طور پر یہ کرنا پڑتا۔ عملی اقدام کرنے سے پہلے، جن کے بارے میں کہا نہیں جاسکتا کہ وہ اس کے مقصد کے حصول میں مدد دیں گے یا نہیں، انسان شعور میں ان اقدام کی ''مشق،، کرسکتا ہے تاکہ اسے ان کے نتائج کا اندازہ ہوسکے اور وہ عمل کےلئے بہترین منصوبہ منتخب کر سکے۔

(٦) انعکاس کی بلندترین معلوم شکل

اپنے مخصوص کردار کے باوجود انسانی دماغ میں دنیا کا انعکاس انعکاس کی اشکال کے ارتقا میں محض ایک اور منزل ھے جو انسان سے پہلے بھی وجود رکھتی تھیں۔ اینگلس نے یہ دکھایا کہ بلندتر حیوانات کے رویے میں نامعلوم شے کو الگ الگ اجزا میں تقسیم کرنے کی (تجزیہ)، مقصد حاصل کرنے کے لئے اشیا اور اقدام کے متحد ھونے کی (امتزاج) اور جسے بعد میں پاولوف نے تعین سمت (ایک قسم کا تجربہ) کہا اس کی بھی سادہ‌ترین شکلیں نظر آتی ھیں۔ انھوں نے لکھا: ''جب انسان اور حیوان محض ابتدائی طریقوں سے کام یا اکتفا کرتے یا کام چلاتے ھیں تو ان طریقوں کی بنیادی امتیازی خصوصیات ایک‌سی ھوتی ھیں اور نتائج بھی یکساں ھوتے ھیں۔ اس کے برعکس جدلیاتی غوروفکر — کیونکہ وہ بذات خود تصورات کلی کی نوعیت کی تحقیق کو پہلے سے فرض کرتا ھے — صرف انسان کے لئے ممکن ھے...،، *

چنانچہ انسانی غوروفکر پیدا ھونے سے پہلے اس کی معتدل ترقی‌یافتہ ضروری شرائط حیوانات میں موجود تھیں۔ انسان کے ظہور میں آنے سے پہلے حیوانات کی ذھنی سرگرمی میں معروضی دنیا کی

---

* اینگلس، ''فطرت کی جدلیات،،۔

داخلی شبیہات (احساسات، مدرکات، تصورات) اور جذبات کا کافی وسیع سلسلہ تھا۔ لہٰذا شعور میں معروض سے عامل کی علحدگی اتفاقی نہ تھی۔ انسان کا شعور حقیقت کی پیش بینی دسیوں برس پہلے کر سکتا ہے۔ لیکن پیشین انعکاس جو تھوڑی مدت کو محیط کرتا ہے دوسرے اجسام میں بھی ہوتا ہے۔ عام طور پر انسانی ذہنی سرگرمی یعنی شعور کی تمام امتیازی خصوصیات معاشرے کی مرہونِ منت ہیں۔ مگر انسانی معاشرہ بھی ہوا سے پیدا نہیں ہوا ہے۔ اس نے حیوانی گلے سے نشوونما پائی ہے۔

اگر ہم ''انسانی ذہن کے ماقبل تاریخ کو ناپنا چاہتے ہیں،، — جیسا کہ اینگلس نے لکھا ہے — ''حقیرترین اجسام کے سادہ مادۂحیات سے لے کر انسان کے غوروفکر کرنے والے دماغ تک اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں کا سراغ لگانا چاہتے ہیں،، تو ہمیں ان تمام حقائق کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ ''کیونکہ اس ماقبل تاریخ کے بغیر غوروفکر کرنے والے انسانی دماغ کا وجود معجزہ ہے۔ ،،* عینیت پرست دعوی کرتے ہیں کہ شعور پراسرار غیرمادی ''روح،، کی ایک ناقابل تشریح خصوصیت ہے۔ لیکن علم الانسان، تشخیص اعصابی امراض،

---

* اینگلس ''فطرت کی جدلیات،،، باب: ''تاریخ سائنس،،۔

حیوانی نفسیات، اعصابی عضویات اور دوسری سائنسیں
ثابت کرتی ھیں که اس دعوی کی کوئی بنیاد
نہیں ھے۔ سائبرنیٹکس نے خاص طور پر شعور
کے عینیت‌پرست تصور کی تردید کر دی ھے اور
جدلیاتی مادیت‌پسند خیال کی تائید میں سائنسی ثبوت
پیش کیا ھے۔ اس سائنس نے پیچیدہ نظاموں میں
جو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ھیں
(مشین میں، مشینوں کے مجموعے میں، جسم میں،
پودوں یا حیوانوں کے انواع میں، انسان اور
معاشرے میں) کنٹرول کرنےوالے اور اطلاع کے
عمل کے قوانین دریافت کئے۔ سائبرنیٹکس کی بنیاد
پر ایسے آلات تیار کئے گئے ھیں جن میں کنٹرول
کا عمل اطلاع کو حاصل، ارسال، جمع، اور اسے
استعمال کرنےوالے عوامل کے ذریعے کیا جاتا ھے۔
خود پڑھنےوالے نظام، مرض تشخیص کرنے کے
کمپیوٹر وغیرہ بنائے گئے ھیں۔ سائبرنیٹکس کے نظریاتی
نتائج اور کمپیوٹروں کی مدد سے حاصل شدہ نتائج
دونوں سے انعکاسی عوامل کی وحدت ثابت ھو گئی
ھے ــ خواہ وہ جان‌دار یا بےجان دنیا میں ھوں،
ماقبل ذھنی سرگرمی یا ذھنی سطحوں پر ھوں، انسان
کے اعصابی نظام یا معاشرے کے معاشی نظام میں۔
بیسویں صدی کی یه تمام سائنسی حاصلات لینن
کے اس خیال کی پوری طرح تصدیق کرتی ھیں که
اس سوال کے علاوہ که عینی اول ھے یا مادی

''عینی کا مادی سے فرق بھی غیرمشروط نہیں ہے،، *
کیونکہ ان میں فرق کے علاوہ مشترک بھی ہے:
مادی اور عینی مظاہر اس معاملے میں یکساں ہیں
کہ دونوں میں بعض مادی اشیا کے دوسری مادی
اشیا پر عمل کے نتیجے میں اول‌الذکر کا آخرالذکر
میں انعکاس ہوتا ہے، وہ انعکاس جو ''خود مادے
کی عمارت کی بنیاد،، ہے۔ شعور انعکاس کی معلوم
شکلوں کی بلندترین شکل کی طرح ہے، مادے کی
اعلی‌ترین پیداوار کی طرح، ''مادے کے اس خاص
طور پر پیچیدہ ٹکڑے کے کار منصبی کی طرح
جسے انسان کا دماغ کہتے ہیں،،۔ **

---

* لینن ''ہیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس'
کا خلاصہ،،۔

** لینن ''مادیت اور تجربی تنقید،، باب چہارم
پیرا گراف ٥۔

ساتواں باب
مادی جدلیات کے قوانین

(۱) قانون ہے کیا؟

۱۹۱۱ء میں برطانوی طبیعیات داں ارنسٹ ریزرفورڈ نے حساب لگایا کہ سونے کا ایک ایٹم الفا شعاعوں کو کس طرح منتشر کر سکتا ہے اگر ایٹم کا مرکزہ نقطے کے برابر ہو، اور اگر مرکزہ اس سے بڑا ہو تو یہ شعاعیں کس طرح منتشر ہوں گی۔ پھر سائنس‌داں نے سونے کی بہت سی باریک پتریوں پر الفا شعاعوں سے عمل کیا۔ انتشار نے بتایا کہ ایٹمی مرکزے کا قطر لگ‌بھگ ایک ملی‌میٹر کا ایک ارب‌واں حصہ ہے، یعنی ایٹمی مرکزہ نقطے کے برابر ہے۔ اس دریافت نے ایٹم کے ڈھانچے کے متعلق خیالات میں انقلاب پیدا کردیا۔ ظاہر ہے کہ ریزرفورڈ یہ تجربہ کئی بار دھرا سکتا تھا۔ لیکن اس کی دریافت، اس کے حساب کتاب، تجربات اور نتائج کے درمیان ربط بالکل انوکھا تھا۔ ریزرفورڈ اسے ازسرنو دریافت نہیں کرسکا جو اس نے دریافت کیا تھا۔ یہ تھی مثال نہ دھرائے جانےوالے

رشتے کی۔ اس کے باوجود غیرمشروط اضطراری عمل (مثلاً آنکھ کا خودبخود جھپکنا جب اس کے سامنے اچانک کوئی چیز نظر آجاتی ہے) کا مطلب ایک ربط ہے جو کئی بار دھرایا جاتا ہے نہ صرف ایک شخص کی زندگی میں بلکہ انسانوں کی سیکڑوں نسلوں کے دوران میں بھی۔

لہذا بعض رشتے صرف ایک بار واقع ہوتے ہیں اور بعض کی تکرار ہوتی ہے۔ علاوہ‌ازیں وہ اہم یا غیراہم ہوسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر صرف ایک مخصوص دباؤ اور درجۂ حرارت پر اور ردعمل بڑھانے کی عمل‌انگیز شے کی موجودگی میں ہائڈروجن اور نائٹروجن مل کر امونیا بناتی ہیں۔ امونیا بنانے کےلئے ان کے درمیان یہ رشتہ اہم ہے۔

جہاں تک غیراہم رشتوں کا تعلق ہے تو یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ رشتے جو ایک لحاظ سے غیراہم ہیں دوسرے لحاظ سے اہم ہوسکتے ہیں، اور اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے۔

اتفاقی اور لازمی رشتے بھی ہوسکتے ہیں۔ ایک جانور کتنی مدت تک زندہ رہ‌سکتا ہے اس کا انحصار اس کی پیدائش اور زندگی کے حالات پر ہے۔ یہ رشتہ کثیر شکلی ہوسکتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جانور صرف چند گھنٹوں یا دنوں تک زندہ رہے، اور ہوسکتا ہے کہ وہ کئی دھائیوں تک زندہ رہے۔ یہ ایسے رشتے ہیں جو واقع ہوسکتے یا نہیں، ان کا انحصار حالات پر ہوتا ہے۔ اس معنی میں

هم انہیں اتفاقی رشتے کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جانور کی پیدائش اور زندگی کے حالات خواہ کیسے بھی ہوں دیر یا سویر اسے مرنا ہے۔ موت ناگزیر ہے اور اس معنی میں پیدائش اور موت کے درمیان رشتہ لازمی ہے۔

جو کچھ ہمارے اندر اور ہم سے باہر واقع ہو رہا ہے اسے سمجھنے کے لئے، اور کسی بھی میدان میں ہماری سرگرمیوں کی کامیابی کے لئے مختلف رشتوں کی اہمیت مختلف ہوتی ہے۔ اہم ترین رشتے وہ ہیں جن کی تکرار ہوتی ہے (یعنی جو کئی مظاہر اور عوامل میں مشترک ہوتے ہیں)، جو اہم اور لازمی ہیں۔ ایسے رشتوں کو قوانین کہا جاتا ہے۔ قانون ایسا رشتہ ہے جو اس وقت تک قائم رہتا ہے جب تک اس کے تحت مظاہر قائم رہتے ہیں (بلالحاظ کسی تبدیلی کے جو اس مدت میں ان میں پیدا ہو)۔

طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، تاریخ، سیاسی معاشیات کے قوانین اور عام طور سے تمام سائنسی قوانین لوگوں کے شعور میں ان قوانین کا انعکاس ہیں جو فطرت اور سماج کے ارتقا پر فرمانروائی کرتے ہیں۔ اور فطرت اور سماج کے قوانین تکراری، اہم اور لازمی رشتے ہوتے ہیں جو انسان کے شعور سے آزاد وجود رکھتے ہیں اور انسان انہیں فطرت، سماج اور خود اپنے غوروفکر کی تحقیق کرتے وقت دریافت کرتے ہیں۔

هم یه پہلے بتاچکے ہیں کہ مخصوص سائنسوں کی دریافتوں اور حقیقت کے علحدہ پہلوؤں کے متعلق سائنسی قوانین سے عام نتائج اخذ کرکے جدلیاتی مادیت انتہائی عمومی قوانین ظاہر کرتی ہے۔ انہیں جدلیات کے قوانین کہاجاتا ہے۔ اب ہم دیکھیں گے کہ وہ کیا ہیں۔

(۲) کمیت کے کیفیت میں عبور کا قانون

قدیم یونانی فلسفی ہیراقلیطس (۵۳۰ — ۴۷۰ قبل از مسیح) نے جسے لینن نے جدلیات کا ایک بانی قرار دیا ہے، کہا ہے کہ ہر شے ہمیشہ تبدیل ہورہی ہے اور ہمیشہ حرکت میں ہے۔ اپنے خیال کو اس نے یوں واضح کیا۔ جب تم دریا میں دوسرا قدم رکھتے ہو تو پانی جس میں تم نے پہلا قدم رکھا نشیب کی جانب بہہ چکا ہوتا ہے۔ لہذا دوسری بار تم درحقیقت مختلف پانی میں قدم رکھتے ہو۔ چنانچہ تم ایک ہی پانی میں دو بار قدم نہیں رکھ سکتے۔ ہیراقلیطس کا خاص شاگرد کراطیلوس مزید آگے بڑھا۔ اس نے کہا کہ تم ایک ہی پانی میں ایک بار بھی قدم نہیں رکھ سکتے کیونکہ جب تمہارا پیر پانی میں ڈوبا ہوا ہے تو وہ بہہ رہا ہے، اور ہر لمحے تمہارا پیر مختلف پانی میں ہے۔ کراطیلوس نے بتایا کہ عام طور پر کسی شے کے متعلق صحیح بیان نہیں دیا جاسکتا کیونکہ جب

تم الفاظ کہہ رہے ہو تو جس شے کے بارے میں تم بات کر رہے ہو وہ غائب ہوجاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری شے لےلیتی ہے۔ لہذا جو تم کہتے ہو محض غلط ہوسکتا ہے۔

بادی‌النظر میں یہ بیان سخن‌سازی معلوم ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر اس کا نزدیک سے مطالعہ کیاجائے تو عیاں ہوجائےگا کہ یہ تبدیلی اور حرکت کے معین تصور کا قدرتی نتیجہ ہے۔

کراطیلوس کے خیال کے مطابق تبدیلی پرانے کا غائب ہونا اور نئے کا ظہور میں آنا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اس پانی جو ایک لمحہ ہوا نشیب کی جانب بہہ‌چکا ہے اور اس پانی جس نے اس کی جگہ لی ہے ان کے درمیان ناقابل گذر خلیج ہے۔ اس خیال کے ثابت‌قدم حامی کو تبدیلی کیسی دکھائی دےگی؟ اس کے سامنے یہ عجیب و غریب منظر ہوگا: اس کی نظروں کے سامنے ایک اڑتے ہوئے بادل کی جگہ آنکھ جھپکتے ہی پھیلتا ہوا شاہ بلوط، خوابیدہ بلی، بھاری چٹان، رقاصہ لےلیتے ہیں۔ یہ سب تیزی سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔

ظاہر ہے یہ مبالغہ ہے۔ لیکن بعض اشیا کے آخرکار غائب ہونے اور دوسری اشیا کے نمودار ہونے کی طرح تبدیلی کے تصور کا بنیادی طور پر مطلب یہ ہے کہ ہر شے ایک لمحے کےلئے وجود رکھتی ہے اور ظہور میں آنے کے تقریباً بعد ہی تباہ ہوجاتی ہے۔ کیا ایسی شے کے متعلق ایسی بات

کہی جاسکتی ہے جو اس کی حقیقی فطرت سے یکسانیت رکھتی ہو؟ بالکل نہیں۔ اگر تبدیلی کراطیلوس کے تصور کے مطابق ہوتی تو کوئی بھی سچا بیان دینا ناممکن ہوتا۔

لیکن حقیقی زندگی میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ مادی اشیا تبدیلی کے عمل سے گزرتی ہیں لیکن وہ فوراً غائب نہیں ہوجاتیں اور مختلف مدتوں تک موجود رہتی ہیں۔ بادل کی عمر طبیعی نسبتاً مختصر ہوتی ہے مگر چٹان لاکھوں برس تک جمی رہتی ہے۔ پانی کے قطروں یا برفیلے ذرات کا تودہ جسے ہم بادل کہتے ہیں ہوا سے پیدا نہیں ہوتا۔ وہ نتیجہ ہے ابخرات کے انجماد کا۔ جب وہ غائب ہوتا ہے تب بھی وہ عدم میں تبدیل نہیں ہوتا۔ تمام دوسرے مظاہر کے ساتھ بھی یہی ہوتا ہے۔ لہذا یہ خیال کہ ہر تبدیلی کا مطلب ایک شے کی تباہی اور دوسری شے کا ظہور ہے سراسر غلط ہے۔

اس کے برعکس ایک خیال یہ ہے کہ ہر تبدیلی تبدیل ہونے والی شے کا غائب ہوجانا نہیں بلکہ اس کا لازمی طور پر قائم رہنا ہے۔ مثال کے طور پر گنگا دریا تمام تبدیلیوں کے باوجود برصغیر ہند کا ویسا ہی عظیم دریا ہے جیسا وہ ہزاروں برسوں سے تھا اور ہزاروں برسوں تک ایسا ہی رہے گا۔

اب ہم اس تصور سے بحث کریں جو کراطیلوس کے بالکل برعکس ہے — یعنی ہر تبدیلی پرانے،

موجودہ اور نئے کی تبدیلی ہے۔ اسے ہم سائنس کی کسوٹی پر کسیں۔

مائکروفلم بنانے کی رفتار دھیمی کرکے زندہ خلیے کی تقسیم کا (جو انسانی جسم میں ایک سے دو گھنٹے تک جاری رہتی ہے) مشاہدہ کیا جاسکا۔ یہ ایسا عمل ہے جس کے دوران خلیے میں مسلسل کئی اہم تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ اس میں لونیوں (chromosomes) کی تعداد دگنی ہو جاتی ہے، اس کا مرکزہ دو حصوں میں بٹ جاتا ہے وغیرہ حالانکہ خلیہ وہی خلیہ ہی رہتا ہے۔ پھر وہ منزل آتی ہے جب یہ بتدریج تبدیلیاں ختم ہوجاتی ہیں۔ پرانا خلیہ غائب ہوجاتا ہے اور دو نئے خلیے نمودار ہوتے ہیں۔

نباتات کا حال بھی یہی ہے۔ کونپلیں بتدریج پروان چڑھتی ہیں، ان میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں انہیں آنکھ نہیں دیکھ سکتی اور ایک نکتے تک وہ کلیاں ہی رہتی ہیں۔ پھر اس بتدریج ارتقا کا سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے۔ کلیاں چٹکتی ہیں اور درخت پتیوں سے لدجاتا ہے۔ بیج ایک زندہ جسم ہے جس میں ہر وقت استحالہ اور دیگر عوامل ہوتے رہتے ہیں، اور اکثر طویل مدت تک۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں کے باوجود بیج اس لمحے تک بیج رہتا ہے جب جست رونما ہوتی ہے — بیج کا خول ٹوٹ‌جاتا ہے اور انکھوا پھوٹنے لگتا ہے۔ بیج کی جگہ پودا لےلیتا ہے جس کا پہلے کوئی وجود نہ تھا۔

لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ پودے یا جانور میں ہر تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شے غائب ہوجاتی ہے جس کا تبدیلی سے پہلے وجود تھا اور کوئی شے ظہور میں آتی ہے جس کا تبدیلی سے پہلے وجود نہ تھا۔

اسی طرح یہ بھی کہنا غلط ہے کہ نباتات اور حیوانات میں ہر تبدیلی پرانے، موجودہ اور نئے کی تبدیلی ہے۔ درحقیقت یہاں دونوں قسم کی تبدیلیاں ہوتی ہیں — پرانے اور موجودہ کی تبدیلی (وہ مسلسل جاری رہتی ہے) اور وہ تبدیلی جو بعض اشیا کی تباہی اور دوسری اشیا کے ظہور کی نمائندگی کرتی ہے (تسلسل کا ٹوٹنا، جست)۔ علم نباتات اور حیوانات کی شہادتیں کراطیلوس کی اور اس کے خیال کے برعکس سوچنےوالوں کی تردید کرتی ہیں۔

یہاں یہ یاد دلانا مناسب ہے کہ بےجان فطرت میں عوامل بھی جن کا ذکر کیا جاچکا ہے پرانے کی تبدیلی اور نئے کے ظہور کے اتحاد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ خلا میں ایک یا چند ذرات خواہ کیسی ہی حرکت کریں یہ عوامل میکانکی اور رجعت‌پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن جوں ہی بےترتیبی کی حالت میں حرکت کرنے والے ذرات کی تعداد کافی بلند سطح تک پہنچ جاتی ہے تو حرکت کی ایک نئی شکل نمودار ہوتی ہے، یعنی حرارت کے عوامل جنہیں پلٹا نہیں جاسکتا۔

معاشرے پر بھی اسی بات کا اطلاق ہوتا ہے۔

اصلاح پسند دعوی کرتے ہیں کہ سرمایہ‌داری چند بتدریج تبدیلیوں کے ذریعے سوشلزم میں بدلی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ تبدیلیاں سوشلزم کے لئے محض زمین ہموار کرتی ہیں جو صرف انقلاب — تسلسل کے ٹوٹنے ہی سے ظہور میں آسکتا ہے۔ بلاشبہ استحصال کرنے‌والا سرمایہ‌دارانہ معاشرہ اس وقت سے لےکر جب سرمایہ‌دارانہ پیداواری رشتے غالب ہو جاتے ہیں اس لمحے تک جب انقلاب کے ذریعے ان کا خاتمہ کر دیا جاتا ہے اپنی جگہ جما رہتا ہے۔ سرمایہ‌دارانہ سماج میں اہم تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں: پیداواری قوتوں کا فروغ، سرمایے کا ارتکاز وغیرہ۔ لیکن ان تمام باتوں سے اس میں وہ تضادات بڑھ جاتے ہیں جو سرمایہ‌داری کے لئے جبلی ہیں اور طبقاتی جدوجہد شدت اختیار کرلیتی ہے۔ صرف تسلسل کو توڑکر، انقلابی اتھل پتھل کے ذریعے، بورژوازی کو سیاسی اقتدار سے ہٹاکر اور بنیادی ذرائع پیداوار کو اس کے ہاتھوں سے لےکر سرمایہ‌داری ختم کی جاسکتی ہے اور ایک ایسا معاشرہ قائم کیا جاسکتا ہے جو عوامی ملکیت پر مبنی ہو، جس میں اقتدار اپنی پارٹی کی زیرقیادت مزدور طبقے کے ہاتھ میں ہو، جہاں انسان کے ہاتھوں انسان کا استحصال قطعی طور پر ختم کردیا جائے۔

ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اٹھارویں صدی کے آخری ربع میں اور خاص کر انیسویں صدی کے پہلے

11—1027

نصف میں فلسفے اور فطری اور سماجی سائنسوں نے علم انسانی میں بیش بہا اضافہ کیا۔ اس دور میں انفرادی سائنسوں اور فلسفے میں بھی خاصی بڑی تبدیلیاں ہوئیں۔ لیکن گذشتہ صدی کا وسط انسانیت کی عقل و دانش کی ترقی میں موڑ کا مقام ثابت ہوا۔ مارکس اور اینگلس نے اس علم کو، جو انسانیت حاصل کر چکی تھی، تنقیدی طور پر از سر نو مرتب کیا اور عام فلسفیانہ نتائج اخذ کئے۔ انہوں نے ایک نیا نظریہ مستنبط کیا جو گذشتہ تمام فلسفیانہ نظریات سے بالکل مختلف ہے۔

یہ تسلسل میں رخنہ تھا، فکر انسانی کے ارتقا میں ایک انقلاب جس کا طرۂ امتیاز ایک ایسے فلسفیانہ نظریے کا ظہور میں آنا تھا جس کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ یہ بالکل اسی طرح ہوا جس طرح فطری سائنسوں میں مسلسل تبدیلی نے جست کے لئے زمین ہموار کی اور فطرت کے متعلق ہمارے خیالات میں انقلاب ہوا۔

لہذا مسلسل بتدریج تبدیلی خواہ سائنس میں ہو یا سماج میں پرانے کی تباہی اور اس کے غائب ہونے، تسلسل میں یکایک رخنے کے ذریعے نئے کے ظہور کا سبب بن جاتی ہے۔

پرانے کے غائب ہونے یا نئے کے ظہور میں آنے کو فلسفے کی زبان میں کیفیتی تبدیلیاں کہتے ہیں۔ تمام دوسری تبدیلیاں جن سے کسی شے کے حصوں یا پہلوؤں کی از سر نو ترتیب عمل میں

آتی ہو، وہ بڑھتے یا گھٹتے ہوں لیکن شے کی شناخت قائم رہتی ہے، کمیتی تبدیلیاں کہی جاتی ہیں۔

مثال کے طور پر جانور زندگی بھر میں جو تبدیلیاں برداشت کرتا ہے ان کی نسبت سے اس کی پیدائش اور موت کیفیتی تبدیلیاں ہیں۔ اور جانور کی پیدائش اور موت کی نسبت سے وہ تمام تبدیلیاں جن سے وہ اپنی زندگی میں گزرتا ہے کمیتی ہیں کیونکہ تمام وقت جانور یکساں رہتا ہے۔

کیفیتی تبدیلی کی دو شکلیں ہیں: (۱) ''کوئی شے جس کا پہلے وجود نہ تھا لیکن اب ہے''، اور (۲) ''کسی شے کا وجود تھا لیکن اب نہیں ہے''۔ کمیتی تبدیلیاں انتہائی گوناگوں ہوتی ہیں، مثلاً ''بڑا — چھوٹا''، ''زیادہ‌تر — کم‌تر''، ''تیزتر — آہستہ‌تر''، ''گرم‌تر — سردتر''، ''زیادہ بھاری — زیادہ ہلکا''، ''بہتر — بدتر''، ''امیرتر — غریب‌تر''، وغیرہ۔

آج شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جو کراطیلوس کے مابعدالطبیعیاتی خیال سے اتفاق کرے۔ لیکن ایسے لوگ کافی تعداد میں مل سکتے ہیں جو اس کے خیال کے برعکس اور ساتھ ہی مابعدالطبیعیاتی نقطۂ‌نظر کے حامل ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اردگرد کے ماحول اور ہمارے شعور میں جو عوامل ہو رہے ہیں ان میں رخنے واقع ہوتے ہیں۔ لیکن اگر گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ اشیا مسلسل بدلتی رہتی ہیں۔ اگر کسی عمل میں

رخنہ پڑجائے تو پھر بیرونی امداد کے بغیر اسے جاری نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً انڈے کے ٹوٹے ہوئے خول کو پھر سالم نہیں کیاجاسکتا جب تک کہ کوئی شخص اس کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کو گوند لگا کر نہ جوڑے۔

وقتی طور پر ہم اس سے اتفاق کریں گے کہ تبدیلی ہمیشہ مسلسل ہوتی ہے۔ تو پھر یہ ظاہر ہوگا کہ مثلاً پروان چڑھتا ہوا دیودار کا درخت مسلسل تبدیلی کی حالت میں رہتا ہے۔ اس کا پودا مسلسل پختہ درخت میں تبدیل ہوتا ہے، اسی طرح جیسے بیج مسلسل پودے میں تبدیل ہوتا ہے، پھول پھل اور بیج میں اور کلی پھول میں۔ چھوٹے دیودار سے بڑے دیودار میں تبدیلی بلاشبہ مسلسل تبدیلی ہے کیونکہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، رہتا ہے دیودار ہی۔ لیکن اگر بیج کی چھوٹے دیودار کی شکل میں تبدیلی بھی مسلسل عمل ہے تو پھر بیج کے اندر ننھا دیودار ہونا چاہئے۔ اور اگر پھول کی پھل اور بیج میں تبدیلی ایک مسلسل عمل ہے تو پھر پھول کے اندر ننھے بیج اور ننھے دیودار ہونے چاہئیں۔ آخرکار دیودار اسی وقت مسلسل تبدیل ہوسکتا ہے جب اس کا وجود ہو، خواہ اس کا قامت کیسا ہی چھوٹا ہو۔ ''لادیودار،، سے ''دیودار،، تک تبدیلی مسلسل نہیں ہوسکتی کیونکہ جس چیز سے دیودار کا پودا پھوٹا یعنی بیج سے، اس کے غائب ہونے کا مطلب اس کے (دیودار کے) ارتقا میں رخنہ ہے۔

مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کی حمایت میں کہ بتدریج تبدیلی کا سلسلہ نہیں ٹوٹتا ایک اور دلیل پیش کی جاتی ہے۔ حرکت کے عمل کی تمام منزلیں علت اور معلول کی طرح جڑی ہوتی ہیں اس لئے وہ ایک دوسرے سے اٹوٹ طور پر مربوط ہیں۔ لہذا ساری حرکت مسلسل ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ منزل ''ا'' اور منزل ''ب'' کے درمیان خلا ہے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان میں ربط نہیں ہے، یعنی منزل ''ب'' کی علت نہیں ہے۔ اور یہ قبول کرنا کہ کوئی شے علت کے بغیر وجود رکھ سکتی ہے معجزوں پر یقین کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تسلسل میں جستیں اور رخنے ناممکن ہیں۔

اس کا جواب دینے کے لئے ہم سب سے پہلے یہ کہیں گے کہ تسلسل میں رخنے اور جستیں علت کے بغیر، حرکت کی گذشتہ منزل کے ساتھ ربط کے بغیر نہیں ہوتے۔ جست ہمیشہ تیار کی جاتی ہے، علت کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی گذشتہ مسلسل حرکت سے علتی طور پر معین ہوتی ہے۔ چنانچہ زندہ ہستی کی پیدائش کو حاملہ ہونے کے وقت بنیادی تبدیلیاں جنین میں تیار کرتی ہیں اور اس کی علت بنتی ہیں۔ شدید تصادم اور بڑھتی ہوئی طبقاتی جدوجہد معاشرتی انقلاب کو تیار کرتی ہے اور اس کی علت بنتی ہے۔ سائنس میں انقلاب کی علت علم کا اجتماع ہے۔

دوسری طرف خود جست بعد والی مسلسل حرکت کا کردار معین کرتی ہے۔ جنین اور نوزائیدہ جانور میں تمام بنیادی عوامل کا کردار اور ان کی رفتار بالکل مختلف ہوتے ہیں۔

انقلاب سے پہلے کے مقابلے میں انقلاب کے بعد سماج میں عوام کی زندگی کے گوناگوں پہلو بالکل مختلف طرح سے نشوونما پاتے ہیں۔ سائنس میں انقلاب سے پہلے اور انقلاب کے بعد علم کی ترقی کا رجحان اور رفتار ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔

لہذا جست اور اس سے پہلے ہونےوالے اور بعد میں آنےوالے کے درمیان قریبی ربط ہوتا ہے۔ مسلسل تبدیلیاں رخنے کی علت بنتی ہیں اور اس سے پھر مسلسل تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

یہ پیش‌نظر رکھاجائے کہ جست اٹکل‌پچو سے نہیں ہوتی بلکہ صرف اس وقت ظہور میں آتی ہے جب مسلسل تبدیلی ایک حد تک پہنچ جاتی ہے جو ہر مخصوص عمل کےلئے معین ہے۔ فتح‌مند انقلاب کا لمحہ کس حد تک معین ہوتا ہے یہ لینن کے خط مورخہ ۶ نومبر ۱۹۱۷ء سے کافی واضح ہوتا ہے۔ یہ خط مسلح بغاوت کے متعلق ہے۔ لینن نے لکھا: ”... معاملے کا فیصلہ بلا پس‌وپیش آج کی شام کو یا آج کی رات کو کرلینا چاہئے۔ تاریخ انقلابیوں کو ٹال‌مٹول کرنے کےلئے کبھی معاف نہیں کرےگی جو آج فتح‌مند ہوسکتے ہیں

(اور آج وہ یقینی فتح مند ہوں گے) یا ہر چیز کھو بیٹھیں گے... عمل میں دیر کرنا موت کے برابر ہے۔"*

سائنس بھی ایک معین نقطے پر انقلاب کےلئے پختہ ہو جاتی ہے۔ جب جمع شدہ علم اس ضرورت کی سمت جارہا تھا کہ نظریۂ اضافیت تخلیق کیا جائے تو پوانکارے اور لانژیوین دونوں نے ایک دوسرے سے آزادانہ طور پر اس دریافت کی جانب پیش قدمی کی۔ اگر آئنشٹائن، جس نے دوسروں کے مقابلے میں جلد اور بہتر طور پر بعض طبیعیاتی تصورات میں بنیادی ترمیم کرنے کی ضرورت محسوس کی، سائنس میں انقلاب نہ کرتا تو بعد میں دوسرے سائنس داں دوسری طرح سے انقلاب لاتے کیونکہ وہ قطعی طور پر ضروری ہوگیا تھا۔ خود آئنشٹائن کی یہی رائے تھی۔

لہذا مسلسل تبدیلی اس حد تک فروغ پاتی ہے جسے اسی خاص عمل کی نوعیت معین کرتی ہے۔ اس کے بعد جست ناگزیر ہوجاتی ہے۔ وہ حد جس کے بعد مسلسل تبدیلی میں رخنہ پڑتا ہے فلسفے کی زبان میں پیمانہ (measure) کہی جاتی ہے۔

اب ہم دیکھیں گے کہ تسلسل ٹوٹنے کا مطلب آیا ارتقا کی متصل منزلوں کے درمیان قطعی رخنہ

---

* لینن "مرکزی کمیٹی کے ممبران کے نام خط"۔

ہے، جیسا کہ مابعدالطبیعیات پرست کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی جانور، کتے کو لیجئے۔ اپنی زندگی میں جن تبدیلیوں سے وہ گزرتا ہے وہ دو رخنوں یعنی پیدائش اور موت کی نسبت سے مسلسل ہوتی ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے کتے کی زندگی میں رخنے یا جستیں ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا عضویاتی پختگی کا حصول ہے (ڈیڑھ سال سے ڈھائی سال تک)۔ اس دور میں پلا جن تبدیلیوں سے گزرتا ہے وہ صرف دو رخنوں کے تعلق سے مسلسل ہوتی ہیں جن کے درمیان یہ تبدیلیاں ہوتی ہیں یعنی پیدائش اور عضویاتی پختگی کے درمیان۔ دوسرے لحاظ سے اس دور میں بھی رخنے آتے ہیں۔ مزیدبرآں اگر ہم جانور کی پیدائش کے عمل کا تفصیلی مطالعہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ یہ رخنہ، یہ جست فوراً نہیں ہوتی بلکہ ایک معین مدت پر اور مسلسل تبدیلیوں اور جستوں کے تسلسل پر مشتمل ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک چھوٹی جست دوسری مسلسل تبدیلیوں اور جستوں پر مشتمل ہوتی ہے، وغیرہ۔

فطرت، معاشرے اور غوروفکر میں ہر مسلسل تبدیلی صرف خود ''اپنے''، رخنوں یا جستوں کے تعلق سے مسلسل ہوتی ہے۔ لیکن زیادہ گہری سطح پر یہ مسلسل تبدیلی خاص تسلسل اور خاص جستوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر جست صرف ''اپنی''، مسلسل تبدیلیوں کے تعلق سے ایسی ہوتی ہے۔

لیکن خود اپنے اندر جست کا انتہائی پیچیدہ ڈھانچہ ہوتا ہے۔ وہ تسلسل اور جستوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک میں زیادہ گہری سطح پر تسلسل اور جستیں ہوتی ہیں اور یہ سلسلہ لامحدود طور پر جاری رہتا ہے۔ تبدیلی صرف ''اپنے''، رخنوں، آغاز اور انجام کے تعلق سے مسلسل ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اس میں رخنے ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر مطلق، ''خالص''، تسلسل جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ جست یا رخنہ صرف اس تبدیلی کے تعلق سے ایسا ہوتا ہے جس کا تسلسل اس سے ٹوٹتا ہے۔ لیکن دیگر لحاظ سے رخنے میں بذات خود مسلسل تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ یہ مطلق، ''خالص''، رخنہ نہیں ہوتا جیسا کہ مابعد الطبیعیات پرست کہتے ہیں بلکہ بےحد پیچیدہ عمل ہے جس کی تمام منزلیں علتی طور پر مربوط ہوتی ہیں۔

یہ جدلیاتی اصول کہ مسلسل کمیتی تبدیلیوں کا ایک پیمانہ حاصل کرکے نتیجہ یکایک کیفیتی تبدیلیوں میں نکلتا ہے، کہ تسلسل میں یہ رخنے اپنی باری پر مزید مسلسل کمیتی تبدیلیوں کا کردار معین کرتے ہیں کمیت سے کیفیت تک اور اس کے برعکس عبور کا قانون کہا جاتا ہے۔

یہ قانون انسان کی عملی سرگرمی میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ کسی بھی قسم کی سرگرمی کی کامیابی کی ضمانت دینے کے لئے، خواہ وہ صنعتی ہو، سماجی یا سائنسی ہمیں ان عوامل کا سنجیدگی سے مطالعہ

کرنا چاهئے جن سے هم کو نمٹنا ہے، اس نقطے کو نظرانداز نہیں کرنا چاهئے جہاں پر مسلسل کمیتی تبدیلیوں سے تسلسل میں رخنہ پیدا هوتا ہے اور اس کے مطابق اپنی کارروائیوں میں متعلقہ تبدیلی کرنا چاهئے۔

(۳) نفی کی نفی کا قانون

شاہ بلوط کے پھل سے پھوٹتا هوا نازک پودا ایک چھوٹی سی شاخ ہے جسے بظاهر کوئی بھی چیز آسانی سے تباہ کرسکتی ہے۔ وہ صدیوں کے دوران میں پروان چڑھ کر ایک تناور درخت بنتا ہے۔ اس کی زبردست طاقت، جڑوں کے پیچیدہ نظام، تنے، چھال، شاخوں، پتوں اور پھولوں کو دیکھ کر دل مرعوب هوتا ہے۔

جب کروڑوں سال پہلے اولین یک‌خلوی حیوان پیدا هوئے تھے تو ان کی ساخت اور برتاؤ ناتوان، مختصر، کمزور اور سادہ تھا۔ اور حالیہ انتہائی منظم دودھ پلانےوالے جانوروں (مثلاً کتے یا بندر) کے اعضا، جسم، نفسیات اور برتاؤ کتنا زیادہ پیچیدہ اور پائدار ہے۔

هر وقت ایسی هی چیزیں دیکھی جاسکتی هیں۔ بےبس بچہ توانا اور عقلمند شخص هوجاتا ہے، ایسا ماهر جو انتہائی پیچیدہ فرائض انجام دے سکتا ہے۔ ابتدائی معاشرے اور جدید معاشرے کے درمیان

واقعی وسیع خلیج ہے۔ اول‌الذکر پر فطرت کی قوتیں پوری طرح چھائی ہوئی تھیں اور آخرالذکر ان قوتوں کو انسان کی خدمت میں پیش کرتا ہے جن میں ایٹمی توانائی بھی شامل ہے۔ وہ مصنوعی سمندر، جنگل اور تابع‌زمین مصنوعی اسپوتنک تک تخلیق کرتا ہے۔ ہمارا بے‌کراں، ہمہ‌پہلو اور تیزی سے بڑھتا ہوا علم غاروں میں رہنے‌والے ہمارے آبا و اجداد کے قدیم عقائد کے مقابلے میں کہیں ترقی‌یافتہ ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ پست‌تر سے بلندتر شکلوں تک ترقی، جسے عام طور پر ترقی‌پذیر حرکت کہتے ہیں، منزلوں کے غیرمحدود تسلسل پر مشتمل ہوتی ہے جو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

تو پھر ایک منزل دوسری منزل میں کیسے تبدیل ہوتی ہے؟ اگر امیبا (amoeba) کو کئی ہزار درجۂ حرارت میں رکھا جائے تو وہ تباہ (نفی) ہو جائے گا۔ اس کے ارتقا کی اگلی منزل واقع نہیں ہوگی یعنی زندگی ختم ہوجائےگی اور اس کی جگہ غیرنامیاتی فطرت کے طبیعیاتی کیمیائی عوامل جگہ لےلیں گے۔ اس کے برعکس وہ طریقہ جس سے ارتقائی منزلیں ایک دوسرے کی جگہ لیتی ہیں (نفی کا طریقہ) جو امیبا میں جبلی تقسیم پر مشتمل ہوتا ہے (جو مخصوص حالات میں واقع ہوتی ہے) اور اس کے نتیجے میں پرانا صغیر جسم غائب ہوجاتا ہے اور دو نئے اجسام پیدا ہوتے ہیں۔

شاہ بلوط کے پھل کو جب جانور کھاتا ہے تو پھل تباہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی نفی سے جانور کی نشوونما ہوتی ہے لیکن وہاں اس پھل کا جبلی ارتقا ختم ہو جاتا ہے۔ اگر پھل کو اپنے جبلی طریقے کے مطابق منزل بہ منزل بڑھنے کا موقع دیا جاتا تو وہ شاہ بلوط کے پودے میں تبدیل ہوجاتا۔

ارتقائی منزلوں کے تسلسل کو جو معینہ شے میں جبلی قوانین کے مطابق ہوتا ہے (نہ کہ بیرونی قوتوں کی مداخلت کا نتیجہ جو حرکت کی معین شکل کو تباہ کردیتی ہیں) جدلیاتی نفی کہا جاتا ہے۔

جدلیاتی نفی کیسے ہوتی ہے؟ اگر شاہ بلوط کے پودے کے نیچے زمین کھودیں تو آپ کو اس کا بیج نظر نہیں آئے گا۔ اس کا کیا ہوا؟ اکثر دوسرے نباتات کی طرح شاہ بلوط اپنے جسم کی نشوونما زمین سے (جڑوں کے ذریعے) اور ہوا سے (سبز پتوں کے ذریعے جن میں chlorophill ہوتا ہے حاصل کردہ مادوں کی بدولت) کرتا ہے۔ جب کوئی نیا پودا ابھرنے والا ہوتا ہے تو نہ جڑیں ہوتی ہیں اور نہ پتیاں۔ پہلی سبز پتیاں اور جڑیں اس مواد سے تشکیل پاتی ہیں جو بیج کے اندر ہوتا ہے۔ حفاظت کرنے والا خول سڑ گل جاتا ہے اور نئے پودے میں شامل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگرچہ بیج کا ایک حصہ اس کے غائب ہوجانے وقت تباہ ہوجاتا ہے لیکن اس کا دوسرا اور اہم‌ترین حصہ برقرار رہتا ہے مگر بدلی ہوئی شکل میں: جنین اور غذائیت والی اشیا،

جو اس کے اردگرد ہوتی ہیں، انکھوے میں تبدیل
ہوجاتے ہیں۔ جوں ہی ننھی سی جڑ نکلتی ہے
وہ زمین سے مادے جذب کرنے لگتی ہے جو پودے
کو پروان چڑھانے میں مدد دیتے ہیں۔ اور انکھوے
کے پہلے سبز حصے ہوا سے وہ مادے ہضم کرتے
ہیں جن سے ننھے پودے کا جسم تشکیل پاتا ہے۔
لہذا پودا جو بیج کی جگہ لیتا ہے اس میں وہ دونوں
مادے شامل ہوتے ہیں جو بیج کے اندر ہوتے
ہیں اور اس کے باہر کے بھی۔ پودے سے جو
شاہ بلوط درخت فروغ پاتا ہے اس کی بابت بھی یہی
کہا جاسکتا ہے۔ نوخیز شاہ بلوط کئی لحاظ سے
اپنے والدین کی طرح ہوگا لیکن مخصوص حالات کی
بدولت، جن میں اس نے تشکیل پائی اور وہ پروان
چڑھا، اسے والدین کی چند امتیازی خصوصیات ورثے
میں نہیں ملیں گی اور وہ بعض ایسی امتیازی خصوصیات
حاصل کرے گا، جو والدین میں نہیں تھیں۔ جدلیاتی
نفی اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ اس منزل کی کچھ
چیز جس کی نفی ہوتی ہے تلف ہوجاتی ہے، کچھ
چیز نئی نفی کرنےوالی منزل کا حصہ بن جاتی ہے
(اگرچہ ترمیم شدہ شکل میں) اور اس میں کچھ بالکل
نئی چیز بھی شامل ہوجاتی ہے۔

یہ تمام تینوں عناصر اس وقت بھی موجود ہوتے
ہیں جب جانوروں کی ایک نسل ختم ہوتی ہے اور
اس کی جگہ دوسری نئی نسل ظہور میں آتی ہے۔

نباتات اور حیوانات کی اقسام کے وسیع سلسلے

کا مطالعہ کرنے کے بعد، جنہوں نے لاکھوں برسوں کی مدت کے دوران میں ایک دوسرے کی جگہ لی، ماہرین قدیم حیاتیات کو ایک بھی ایسی مثال نہیں ملی جب کوئی معدوم قسم دوبارہ ظہور میں آئی ہو۔ فطرت میں کوئی بھی شے مکمل طور پر دھرائی نہیں جاتی۔ اگرچہ بعد کی اقسام میں پہلے کی معدوم اقسام کی چند امتیازی خصوصیات رہتی ہیں لیکن وہ اپنے متقدمین کی چند خصوصیات سے محروم ہوتی ہیں اور دوسری امتیازی خصوصیات کی مالک جو ان کے متقدمین میں موجود نہیں تھیں۔

سائنسی شہادتیں اس مابعدالطبیعیاتی تصور کی پوری طرح تردید کرتی ہیں کہ ارتقا کا مطلب یکساں حلقوں کی تکرار ہے جو ہمیشہ نقطۂ آغاز کو لوٹ آتے ہیں، یعنی یہ تصور کہ ارتقا دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ انفرادی زندہ جسم دائرے میں ارتقا نہیں کرتا۔ یہ صحیح ہے کہ جب شاہ بلوط کے بیج سے اپنے مورثوں کی قسم کا شاہ بلوط پروان چڑھتا ہے تو بعض لحاظ سے جو پہلے وجود رکھتا تھا اس تک مراجعت ہوتی ہے۔ لیکن بعض لحاظ سے نیا شاہ بلوط اپنے مورثوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر وہ واقعی ان کی ہوبہو تکرار ہوتا، اور اس کے مورث خود پچھلی نسلوں کی ہر امتیازی خصوصیت کو دھراتے تو شاہ بلوط کا ہمیشہ وجود ہوتا۔ لیکن یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ ایک زمانے میں نہ صرف شاہ بلوطوں کا بلکہ ان انواع کا بھی جن کی انہوں

نے جگہ لی کوئی وجود نہ تھا۔ بعض انواع ناپید
ہوجاتے ہیں اور دوسرے نمودار ہوتے ہیں صرف
اسی سبب سے کہ ہر جسم اگرچہ اپنے مورثوں سے
کافی حصہ ورثے میں پاتا ہے لیکن ان سے بعض لحاظ
سے مختلف بھی ہوتا ہے۔ طویل مدتوں کے دوران
میں، جب یہ فرق جمع ہوجاتے ہیں، تو پرانے انواع
کی جگہ نئے انواع لے لیتے ہیں۔

جب معاشرہ ارتقا کی ایک نئی منزل میں داخل
ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پرانی
تشکیل سے تعلق رکھنے والے تمام لوگ، ٹکنیک
اور سائنس غائب ہوجاتے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا
تو معاشرے کے ارتقا میں کوئی نئی منزل نہ آتی۔
اس کے وجود میں آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ
(۱) بوسیدہ سماجی نظام کو، اس ریاست کو، جو
اس کی حفاظت کرتی ہے، اور اس نظریے کو،
جو اسے جائز قرار دیتا ہے، ختم کر دیا جائے،
(۲) پرانے معاشرے کے ارکان کو نئے معاشرے کا
اٹوٹ حصہ بنایا جائے (لیکن مختلف طبقات کے کردار
بنیادی طور پر بدل جاتے ہیں) اور گذشتہ منزل
کی صنعتی، ٹکنیکی اور سائنسی حاصلات کو استعمال
کیا جائے، (۳) ان حاصلات کی اور نئے نظریے کی
بنیاد پر کیفیتی طور سے نئے پیداواری رشتے اور نیا
ریاستی نظام تخلیق کیا جائے اور پیداواری قوتوں
کو نئی بلندتر سطح تک فروغ دیا جائے۔

لہذا ارتقا کے عمل میں کوئی منزل ابدی نہیں

12*

ہوتی۔ دیر یا سویر ہر منزل ناپید ہوجاتی ہے، اس کے بعد آنےوالی منزل اس کی نفی کر دیتی ہے اور یہ لامحدود سلسلہ جاری رہتا ہے۔ جدلیاتی نفی (یعنی ارتقا کی منزلوں کا تسلسل جو معینہ شے یا عمل میں جبلی معروضی قوانین کے مطابق ہوتا ہے) کا مطلب نہ صرف یہ ہوتا ہے کہ جس منزل کی نفی کی جاتی ہے اس کی چند فرسودہ خصوصیات ناپید ہوجائیں بلکہ یہ بھی کہ اس منزل کی بعض خصوصیات برقرار رہیں اور ایسی بالکل نئی خصوصیات ابھریں جن کا پہلے وجود نہیں تھا۔ ان اسباب کی بنا پر ارتقا کی منزلوں کا سلسلہ ترقی‌پذیر ہوتا ہے۔ اگرچہ کوئی بھی منزل مکمل طور پر نہیں دھرائی جاتی لیکن گذشتہ۔ کی بعض امتیازی خصوصیات ترمیم‌شدہ شکل میں لازمی طور پر بعد کی منزل میں ملتی ہیں۔ نتیجتاً ارتقا مرغولے کی شکل میں ہوتا ہے۔ ارتقا کی مندرجۂ بالا تمام امتیازی خصوصیات کو نفی کی نفی کا قانون کہاجاتا ہے۔

جب نوآبادیاتی جوئے کو اتار پھینک کر کوئی ملک نئی زندگی کی تعمیر شروع کرتا ہے تو لازم ہے کہ اس کے عوام ظلم و ستم کے تمام نشانات کو ختم کریں، سامراجی حکمرانی کی تمام تکلیف‌دہ باقیات کو جڑ سے اکھاڑ دیں اور ان سارے عوام‌دشمن اقدام اور اداروں کا صفایا کردیں جو قومی ارتقا کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ عمارتیں، معاشی ادارے اور تعلیمی

مراکز محفوظ رکھے جائیں، جو نوآبادیاتی حکمرانی کے دور میں تعمیر کئے گئے تھے، اور جو پہلے ظالموں کی خدمت کرتے تھے وہ اب عوام کی خدمت کریں۔ نوآبادیاتی نظام میں مظلوم آبادی کے صرف ایک قلیل حصے نے جو سائنسی علم حاصل کیا تھا اسے محفوظ رکھنے، فروغ دینے اور عوام کی بہبود کےلئے استعمال کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے علاوہ عوام کو آزاد ارتقا کی راہ اختیار کرکے اپنے ملک کی زندگی کے سماجی، ریاستی، معاشی اور ثقافتی شعبوں میں ایسی چیزیں بھی تخلیق کرنا چاہئے جو بالکل نئی ہوں۔ لہذا ایسی صورت میں وہ تمام تینوں امتیازی خصوصیات جن پر نفی کی نفی کا قانون مشتمل ہے دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۴) ضدین کی وحدت اور تصادم کا قانون

کسی شے کی حرکت اور ارتقا کا سبب کیا ہے؟ وہ کیوں تبدیل ہوتی ہے؟

مثال کے طور پر یہ اخروٹ زمین پر کیوں لڑھک رہا ہے؟ دوسری شاخ اس کی شاخ پر ٹوٹ کر گری تو وہ بھی علحدہ ہوگیا۔ اس شاخ کو ایک پتھر نے توڑا تھا جو پہاڑی سے یکایک لڑھکا تھا۔ اور پتھر کو زمین کے ٹوٹے ہوئے تودے نے لڑھکایا تھا جس کا سبب ہوا کا اچانک جھکڑ تھا۔ اس

سلسلے کو غیرمحدود طور پر طول دیا جاسکتا ھے۔ اس قسم کے مشاھدات نے قدیم فلسفیوں میں ایک خیال پیدا کیا۔ اسے ۱۷ ویں صدی کے ایک ممتاز مادیت‌پسند فلسفی اسپینوزا نے یوں مرتب کیا ھے: ''آیا کوئی جسم حرکت میں ھے یا ساکن اس کا تعین دوسرے جسم سے ھوتا ھے اور اپنی باری میں اس کی حرکت یا سکون تیسرے جسم سے معین ھوتا ھے، اور اس کا چوتھے جسم سے۔ اور یہ سلسلہ لامحدود طور پر جاری رھتا ھے۔''

اس قول کا کہ ھر شے صرف دوسری شے کے زیراثر حرکت کرنا شروع کرتی ھے اور حرکت کرنا بند کر دیتی ھے دوسرے قول سے تعلق ھے کہ متضاد صفات، خصوصیات اور رجحانات مثلاً حرکت اور سکون ایک ھی وقت میں ایک ھی شے کے اندر اکٹھے نہیں کئے جاسکتے۔ ایک متحرک شے بہ‌یک‌وقت ساکن نہیں ھوسکتی۔ اگر وہ ساکن ھے تو ظاھر ھے کہ وہ حرکت میں نہیں ھے۔

یہ دو اقوال حرکت کے، ارتقا کے علل کی معقول وضاحت کرتے ھیں۔ ۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدیوں میں تقریباً تمام ممتاز فلسفی اسی نتیجے پر پہنچے تھے۔

درحقیقت جب ھم یہ سمجھنے کی کوشش کرتے ھیں کہ کس طرح مختلف اشیا منظم ھوتی ھیں، ان میں سے ''ھر ایک کا بذات خود اور ایک دوسری کا پہلو بہ پہلو اور یکے بعد دیگرے'' مطالعہ کرتے

ھیں تو اینگلس کے خیال کے مطابق ”ھمیں ان میں تضاد نہیں ملتا۔ ھم بعض ایسی خصوصیات دیکھتے ھیں جو جزوی طور پر مشترک ، جزوی طور پر مختلف ھیں، یہاں تک کہ ایک دوسری کے متضاد ھیں لیکن آخرالذکر معاملے میں وہ مختلف اشیا میں بٹی ھوئی ھیں اس لئے اندرونی طور پر تضاد نہیں رکھتی ھیں۔ “ *

تو یہ قدرتی بات ھے کہ جب سائنس‌داں اشیا کے ڈھانچے، صفات اور معین خصوصیات کا مطالعہ کرتے ھیں تو وہ انفرادی شے کے اندر نہیں بلکہ اشیا کے درمیان تضاد پاتے ھیں۔ لیکن جب وہ ایک جسم کے اندر ھونےوالے عوامل کی اور اس کے اور بیرونی دنیا کے درمیان رابطوں کی تحقیق کرنا شروع کرتے ھیں تو ان کے سامنے بنیادی طور پر ایک مختلف صورت‌حال آتی ھے۔

جب سائنس‌داں زندہ جسم کا مطالعہ کرتے ھیں، اس کے اندر ھونے والے عوامل اور اردگرد کے ماحول سے اس کے روابط پر گھری توجہ دیتے ھیں تو انہیں معلوم ھوتا ھے کہ یہ جسم مسلسل اردگرد کے ماحول سے بعض اشیا جذب کر رھا ھے اور ماحول میں دوسری اشیا خارج کر رھا ھے۔ علاوہ بریں یہ بالکل مخالف عوامل اس طرح قریبی طور پر مربوط ھوتے ھیں کہ ماحول میں بعض اشیا کے اخراج

---

* اینگلس ”قاطع ڈیورنگ“، باب ۱۲۔

کو روکنے کے لئے زندہ جسم کو باہر سے معین اشیا جذب کرنے سے بہ یک وقت روکنا کافی ہے۔ اسی طرح جب کوئی جسم ماحول میں بعض اشیا خارج نہیں کرسکتا تو وہ اس سے اشیا جذب کرنا فوراً بند کردیتا ہے۔

لگ بھگ ایسی ہی حالت غیرنامیاتی فطرت میں بھی ملتی ہے۔ جب تک ایٹموں کا مطالعہ اس طرح کیاجاتا تھا کہ مختلف کیمیائی عناصر کے ایٹم ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہوتے تھے اور لوگوں کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ایک عنصر کے ایٹم دوسرے عنصر کے ایٹموں میں تبدیل کئے جاسکتے ہیں تو متضاد طبیعیاتی اور کیمیائی خصوصیات مختلف عناصر کے ایٹموں میں بٹی ہوئی نظر آتی تھیں اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ خود ایٹم کے اندر ضدین موجود نہیں ہیں۔ لیکن جب تابکاری کے عوامل کی تحقیق شروع ہوئی جس کا تعلق ایٹموں کی تبدیلی سے ہے، تو صورت حال بدل گئی۔ یہ پتہ چلا کہ ایٹمی مرکزے، جن میں ایٹم کی تمام کمیت مادہ مرکوز ہوتی ہے، ایسے ذرات پر، جو مثبت چارج رکھتے ہیں، یعنی پروٹونوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے چارج والی اشیا ایک دوسرے کو دھکا دیتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود پروٹون مختلف سمتوں میں نہیں اڑتے بلکہ مرکزے کی بالکل مخالف قوتیں (جنھیں نیوکلیائی قوتیں کہا جاتا ہے) انہیں مرکزے میں جوڑے

رکھتی ھیں جن کے سبب سے پروٹون ایک دوسرے کو کھینچتے ھیں۔ مرکزے کی یہ ضدین — پروٹون کی کشش اور دفع ایک دوسرے سے اتنے گہرے طور پر مربوط ھوتے ھیں کہ ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتے۔ ایٹمی مرکزے کے اسی اندرونی جبلی تضاد کی بدولت ایک عنصر کے ایٹم دوسرے عنصر کے ایٹموں میں تبدیل ھو سکتے ھیں۔

ھر شخص جانتا ھے کہ مقناطیسی سلاخ کو آدھی کاٹنے سے دو علحدہ قطبین نہیں ملتے۔ ان میں سے ھر ٹکڑا مقناطیس ھوگا جس کے دو مخالف قطبین ھوں گے۔ ھر ٹکڑے کو پھر کاٹا جائے تو پھر نتیجہ یہی نکلے گا۔ یہ بھی ھوسکتا ھے کہ مقناطیس کو شمالی قطب سے محروم کر دیا جائے۔ اس کےلئے سلاخ کو غیرمقناطیسی بنانا ھوگا۔ لیکن ایسا کرتے وقت شمالی قطب کے ساتھ بہ‌یک‌وقت جنوبی قطب بھی غائب ھوجائے گا۔

ھم بیان کرچکے ھیں کہ جس حد تک ھم کسی جسم کے اندرونی عوامل اور اردگرد کے ماحول سے اس کے تعلق کو نظرانداز کرتے ھیں تو وہ ساکت نظر آتا ھے یا حرکت میں۔ مگر جب ھم سب کو پیش‌نظر رکھتے ھیں تو ھم دیکھتے ھیں کہ ھر ساکت شے حرکت میں ھے اور ھر متحرک شے ساکت ھے۔ سکون اور حرکت بہ‌یک‌وقت ایک ھی جسم سے تعلق رکھتے ھیں اور وہ اٹوٹ طور پر ایک دوسرے سے مربوط ھیں۔

جدلیات کے دو قوانین جو فطرت، معاشرے اور غوروفکر کے متعلق ہمارے سارے علم کی تعمیم کرتے ہیں، جن سے ہم نے یہاں بحث کی ہے، ثابت کرتے ہیں کہ ہر حرکت اٹوٹ ضدین یعنی کمیتی اور کیفیتی تبدیلیوں کی وحدت ہے، مسلسل تبدیلیوں اور تسلسل میں رخنوں کی وحدت، جس منزل کی نفی ہوتی ہے اس کی چند خصوصیات کے ناپید ہونے اور بعض خصوصیات کے برقرار رہنے کی وحدت، تکرار اور یکتائی کی وحدت، پائداری اور تغیرپذیری کی وحدت۔ تمام مظاہر اور واقعات کی اندرونی متضاد نوعیت سے واقف ہونے کے بعد یہ معلوم کرنا آسان ہوجاتا ہے کہ ہر معروض کو حرکت میں لانے اور اسے بدلنے کے اسباب کیا ہیں۔

حرکت کی ایک مخصوص شکل جسے ہم زندگی کہتے ہیں اس کی علت کیا ہے؟

کوئی بھی زندہ جسم اس وقت تک زندہ رہتا ہے جب تک اس میں استحالہ جاری رہتا ہے۔ استحالے میں دو متضاد عوامل شامل ہوتے ہیں: ماحول سے حاصل کی جانےوالی اشیا کا جذب کرنا، جو غذا کو مادۂ جسم کی شکل دیتی ہیں، اور ان اشیا کا انتشار، جن پر یہ بدن مشتمل ہے، اس انتشار کی پیداوار کا اخراج۔ جب استحالہ رک‌جاتا ہے تو جسم کی زندگی ختم ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ اینگلس نے لکھا ہے ہر پودے یا حیوان میں استحالہ ''ایسے عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا جس پر باہر کا اثر ہو...

اس کے برعکس زندگی یعنی استحالہ جو جذب اور اخراج کے ذریعے ہوتا ہے خودبخود ہونےوالا عمل ہے...،، * یعنی ایک ایسا عمل جو زندہ جسم میں جبلی ہے۔

جسم کی عمر، اس کے انجام‌شدہ کام، اس کے صحت‌مند ہونے اور کئی دوسرے عناصر کے مطابق جذب غالب ہوسکتا ہے یا اخراج۔ ایسی صورت میں بھی جب استحالہ کے ان متضاد عوامل کی شدت کی سطح تقریباً برابر ہو (جو صرف وقتی طور پر ہوتا ہے)، ان کے درمیان توازن مکمل نہیں بلکہ لگ‌بھگ اور اضافی ہوتا ہے، ان کے درمیان تضاد مٹتا نہیں بلکہ محض کم ہوجاتا ہے۔

لہذا زندگی وہ حرکت ہے جس کی علت جسم سے باہر نہیں ہوتی۔ جو علت جسم کو متحرک کرتی ہے وہ اندرونی ہوتی ہے۔ اس حرکت کا سرچشمہ ضدین کا باھمی عمل ہے جو جسم میں جبلی ہوتی ھیں، یعنی جذب اور اخراج۔ ان ضدین کے درمیان جزوی اور لگ بھگ توازن بھی صرف محدود عرصے کےلئے ہوتا ہے۔ وہ کبھی اتنے مکمل طور پر متوازن نہیں ہوتے کہ ایک دوسرے کو بےاثر بنا دیں۔ جب تک زندگی موجود ہوتی ہے (اور لہذا اس کا سرچشمہ یعنی ضدین کا تصادم بھی) وہ ھمیشہ ایک دوسرے کے مدمقابل رہتے ھیں۔ چنانچہ زندگی اندرونی حرکت ہے۔

---

* اینگلس ''قاطع ڈیورنگ،،، باب ۸۔

اب ہم اس معاشرے سے بحث کریں گے جس میں ذرائع پیداوار کی ملکیت نجی ہوتی ہے اور جو استحصال کرنے والے اور استحصال کئے جانے والے طبقات میں بٹا ہوتا ہے۔ استحصال کئے جانے والوں کے بغیر استحصال کرنے والوں کا وجود ناممکن ہے، وہ کس کا استحصال کریں گے؟ اور جہاں استحصال کرنے والے نہیں ہیں وہاں استحصال کئے جانے والے نہیں ہو سکتے۔ جہاں نجی ملکیت غالب ہوتی ہے وہاں ان طبقات کے درمیان جدوجہد پست‌تر منزل سے بلندتر منزل تک (غلامی سے جاگیرداری تک، جاگیرداری سے سرمایہ‌داری تک اور سرمایہ‌داری سے سوشلزم تک) معاشرے کی ترقی کا خاص سرچشمہ ہے۔ معاشرے کو کوئی بیرونی قوت متحرک نہیں کرتی۔ اس کے برعکس معاشرے کے ارتقا کی محرک قوت یعنی طبقاتی جدوجہد معاشرے میں جبلی ہوتی ہے۔ لہذا انسانی تاریخ اندرونی حرکت ہے جسے معاشرے میں متضاد طبقات کا تصادم پیدا کرتا ہے۔ اگر ان کی قوتیں لگ بھگ متوازن ہو بھی جاتی ہیں تب بھی وہ مکمل طور پر متوازن نہیں ہو سکتیں۔

یہ کہنا غلط ہے کہ بیرونی اثرات حرکت کی کسی نہ کسی شکل کے بڑھنے یا گھٹنے پر اثرانداز نہیں ہوتے۔ لیکن ہر حرکت کا سرچشمہ اس کے اندرونی تضادات ہوتے ہیں۔ اس طرح جب نئے تضادات ابھرتے ہیں تو حرکت کی نئی شکل پیدا ہوتی ہے اور جب وہ ناپید ہوجاتے ہیں‌تو دوسرے تضادات

کی وجہ سے حرکت کی ایک اور شکل ظہور میں آتی ھے۔

لہذا ھر مادی یا روحانی مظہر یا عمل اس کی جبلی ضدین کی وحدت ھے جو ایک دوسری سے لاینفک ھوتی ھیں۔ ھر شے کی حرکت کا سرچشمہ ضدین کا باھمی عمل (''تصادم،،) ھوتا ھے جو اس میں جبلی ھوتی ھیں۔ لہذا حرکت خود حرکتی ھوتی ھے۔ ضدین صرف جزوی اور اضافی طور پر توازن قائم کر سکتی ھیں اور محض تھوڑی مدت کےلئے۔ وہ کبھی بھی مکمل طور پر متوازن نہیں ھوسکتیں۔ ان کے درمیان تفاوت اور تضاد مختلف حدود تک همیشہ ھوتا ھے اور وہ اتنا ھی لازوال ھے جتنی کہ حرکت۔ ضدین کی وحدت اور مساوی اثر عارضی اور اضافی ھوتا ھے اور ان کا تصادم ابدی اور مطلق ھے۔ یہ ھیں مادیت‌پسند جدلیات کے اصول جنہیں ضدین کی وحدت اور تصادم کا قانون کہتے ھیں۔ جدلیات کےلئے اس قانون کی اھمیت اتنی بڑی ھے کہ لینن نے لکھا: ''مختصر طور پر جدلیات کو ضدین کی وحدت کا اصول بیان کیاجاسکتا ھے۔ یہ جدلیات کے جوھر کی تجسیم کرتا ھے...،، *

دراصل کمیت سے کیفیت میں عبور کے قانون اور نفی کی نفی کے قانون دونوں کو ضدین کی

---

* لینن ''ھیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس' کا خلاصہ،،۔

وحدت اور تصادم کے قانون کے مخصوص اظہار کہا جاسکتا ہے جو سارے ارتقا کے سرچشمے کو آشکارا کرتا ہے۔

ذیل کی مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ قانون سرمایہ‌دارانہ ظلم و ستم کے خلاف محنت‌کش عوام کی جدوجہد کےلئے کتنا اہم ہے۔ سرمایہ‌دارانہ نظام کے علمبردار دعوی کرتے ہیں کہ اندرونی تضادات کے تصادم یعنی طبقاتی جدوجہد سے معاشرہ ترقی نہیں کرتا بلکہ وہ اس کےلئے سد راہ بن‌جاتی ہے۔ ان کے خیال میں ہڑتالوں، مظاہروں وغیرہ سے کارخانے بند ہوتے ہیں اور وہ پیداوار کی اور عام طور پر سماج کی ترقی کو روکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف طبقاتی امن، آجروں اور ملازموں کے درمیان تعاون سے ٹکنیکی ترقی اور پیداوار کے ارتقا میں اضافہ ہوسکتا ہے۔ لیکن درحقیقت تمام سرمایہ‌دار ملکوں میں جہاں مزدور طبقہ اچھی طرح منظم ہے اس کی معاشی جدوجہد سرمایہ‌داروں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اجرتیں بڑھائیں، کام کے اوقات کو کم کریں اور محنت کے حالات کو بہتر بنائیں۔ چنانچہ سرمایہ‌دار مجبور ہوتے ہیں کہ وہ نئی مشینیں استعمال کریں، ٹکنولوجی اور پیداوار کی تنظیم کو بہتر بنائیں۔ لیکن اہم‌ترین بات یہ ہے کہ محنت کشوں کی تحریک جتنی زیادہ وسیع اور توانا ہوتی ہے اتنی ہی جلد انقلاب ہوتا ہے۔ اور انقلاب سرمایہ‌دارانہ ظلم‌وستم کو ختم کر دیتا ہے، پیداوار اور معاشرے کی ساری زندگی کو ارتقا کی ایک نئی منزل تک بلند کرتا ہے جو سرمایہ‌داری میں حاصل نہیں کی جاسکتی۔

آٹھواں باب
مادیت پسند جدلیات کے مقولات

(۱) مقولا ہے کیا؟

کرۂارض کا ایک تابع سیارہ ہے ـ چاند۔ نظام شمسی کے اور دوسرے ستاروں کے نظاموں کے سیاروں کے بھی تابع سیارے ہیں۔ مثال کے طور پر زحل کے نو تابع سیارے ہیں جن میں سب سے بڑا طیطان ہے۔ طیطان چونکہ زحل کا تابع سیارہ ہے اس لئے نظام شمسی کے سیاروں کے تابع سیاروں میں شامل ہے اور لہذا عام طور پر سیاروں کا ایک تابع سیارہ ہے جو مختلف ستاروں کے گرد گردش کرتے ہیں۔ خود تابع سیارے ان ٹھوس کائناتی اشیا سے تعلق رکھتے ہیں جو اجرام فلکی کا محض ایک جزو ہیں۔ چنانچہ جب ہم مندرجۂ بالا تصوراتِ کلی میں انتہائی محدود سے زیادہ وسیع تک گزرتے ہیں تو ایسے سلسلے سے دوچار ہوتے ہیں جس میں ہر اگلا تصورکلی گذشتہ تصور کلی سے وسیع تر ہوتا ہے یعنی:

طیطان،
زحل کا تابع سیارہ،
نظام شمسی میں ایک سیارے کا تابع سیارہ،
ایک سیارے کا تابع سیارہ،
ایک ٹھوس کائناتی شے،
ایک کائناتی شے،
ایک مادی شے،
مادہ

مادی اشیا (مثلاً شاہ بلوط، شہد کی مکھی، ہوائی جہاز) کے تمام تصورات کلی ایسے ہی سلسلوں کی کڑیاں ہیں اور ایسے سلسلے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔

زیادہ عام تصورات کلی کے معنی زیادہ محدود تصورکلی میں مضمر ہوتے ہیں۔ آخرالذکر میں وہ خصوصیات بھی مضمر ہوتی ہیں جن کی بدولت ایک معین ذیلی درجہ اس سے تعلق رکھنے والے درجے کے دوسرے ذیلی درجوں سے ممتاز بنتا ہے۔ لہذا جسم کی خصوصیات تمام پودوں (جن کی معلوم اقسام ۵ لاکھ سے زیادہ ہیں) کے تصورات کلی اور تمام حیوانات (جن کے معلوم انواع دس لاکھ سے زیادہ ہیں) کے تصورات کلی میں مضمر ہیں۔ لیکن مادی اشیا کے تصورات کلی میں ''مادے،، کے تصورکلی کو خاص مقام حاصل ہے۔ چونکہ وہ انتہائی جامع اور بنیادی تصورکلی ہے اس لئے اس کے معنی مادی اشیا

کے خواہ وہ جاندار ہوں یا بے جان، قدرتی ہوں یا مصنوعی لاکھوں گوناگوں تصورات کلی میں شامل ہوتے ہیں۔

مادہ واحد منتہی تصورکلی نہیں ہے جو زیادہ محدود تصورات کلی کی بے حد بڑی تعداد کا احاطہ کرتا ہو۔ فلسفے کا سروکار ذیل کے انتہائی وسیع تصورات کلی سے ہے: مادہ اور شعور، حرکت اور سکون، عام اور انفرادی، جوہر اور مظہر، کمیت اور کیفیت، تسلسل اور رخنہ، علت اور معلول، لزوم اور اتفاق، امکان اور حقیقت، مافیہ اور شکل، ڈھانچہ اور کارمنصبی وغیرہ۔ ان انتہائی وسیع تصورات کلی کو مقولات (categories) کہتے ہیں۔

ہر مقولہ بے شمار محدودتر تصورات کلی کو محیط کرتا ہے اور تمام مقولات مل کر ان تمام تصورات کلی کو محیط کرتے ہیں جو فکر انسانی کی قدرت میں ہیں۔ چونکہ ہر مقولے کا مافیہ اس کے ماتحت تمام تصورات کلی میں شامل ہوتا ہے اس لئے فطرت، معاشرے اور غوروفکر کے گوناگوں مظاہر کو سمجھنا بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہر مقولہ کیا معنی رکھتا ہے۔

قدیم زمانے میں بھی مقولات اور دوسرے تصورات کلی کے درمیان امتیاز کیاجاتا تھا۔ اسی وقت سے فلسفے داں اس کے متعلق بحث کرتے آئے ہیں اور انہوں نے مقولات کے مختلف نظریات پیش کئے ہیں۔

ہم مقولات کی بابت کانٹ کے اصول کو

دیکھیں ۔ کانٹ زور دیتا ہے کہ چونکہ مقولہ بے شمار محدودتر تصورات کلی کو متحد کرتا ہے، اس لئے ہمارے علم کو یکجا کرنے، اس میں نظم اور امتزاج پیدا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ لہذا ادراک کےلئے مقولات بےانتہا اہم ہیں۔ اس کا تسلسل خیال یہ ہے: جب انسان نے وہ دھات دریافت کی جو آکسیجن سے نہیں ملتی تھی تو اس نے نئے تصورکلی ''سونا،، کی تشکیل کی۔ دنیا کے گرد پہلے سفروں نے ''کرۂارض،، کا تصورکلی پیدا کیا۔ تمام معمولی تصورات‌کلی مادی اشیا سے انسانوں کے تعلق کا، ہمارے اعضائے حواس پر ان اشیا کے اثر کا نتیجہ ہیں یعنی وہ تجربے سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لہذا وہ مادی دنیا کے مظاہر کے علم کی نمائندگی کرتے ہیں۔

مقولات کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ جب ہم نامانوس مظہر سے دوچار ہوتے ہیں تو ہم فوراً اس کی علت تلاش کرنے لگتے ہیں اور یہ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس میں کیا اتفاقی ہے اور کیا لازمی وغیرہ۔ اشیا سے رابطے کے وقت، تجربہ ہوتے وقت یہ تصورات‌کلی لازمی طور پر پیش آتے ہیں۔ اس وقت بھی جب ہم کسی معین مظہر کی علت نہیں جانتے ہمیں اس کا یقین ہوتا ہے کہ اس کی علت ہے اور ساتھ ہی اتفاقی اور لازمی بھی۔ چنانچہ کانٹ کے مطابق ہمیں لزوم اور اتفاق، علت اور معلول کا، مختصر یہ کہ تمام مقولات کے مادی اشیا سے ربط میں آنے کا،

تجربے سے پہلے کا خیال ہوتا ہے۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے مقولات تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتے بلکہ ماقبل تجربہ ہوتے ہیں، درحقیقت ایسی چیز ہوتے ہیں جس کے بغیر تجربہ ناممکن ہے۔

کانٹ کا خیال تھا کہ چونکہ مقولات ـــ عام تصورات کلی کے برخلاف ـــ ذہن میں جبلی ہوتے ہیں اور تجربے سے ماقبل ہیں اس لئے ان میں مادی دنیا کا علم شامل نہیں ہوتا، معروضی حقیقت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو مقولات سے مطابقت رکھتی ہو۔ تمام مقولات ـــ لزوم اور اتفاق، علت اور معلول وغیرہ کو صرف فکر ہی میں تصور کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بنیادی تصورات کلی یعنی مقولات کا انحصار مادی دنیا پر بالکل نہیں ہوتا، غوروفکر مادے سے آزاد ہے۔ اس عینیت پرست نقطۂ نظر کو بنیاد بنا کر کانٹ نے دعوی کیا کہ مقولات ظہور میں نہیں آتے بلکہ جب سے انسان نمودار ہوا وہ انسانی شعور میں موجود ہیں۔ مقولات کی تعداد اور جوہر کبھی نہیں بدلتے۔ جتنے مقولات آج ہیں اتنے ہی ہزاروں سال پہلے تھے۔ ہم انہیں اسی طرح سمجھتے ہیں جیسے وہ پہلے سمجھے جاتے تھے۔ کانٹ نے مزید کہا کہ چونکہ لزوم اتفاق کے متضاد ہے اس لئے باہمی طور پر وہ ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں کیونکہ اگر انہیں جوڑا گیا تو خود دماغ اپنے آپ کا تضاد کرے گا۔ اور یہ منطقی طور پر

13*

ناممکن ہے۔ علت اور معلول اور دوسرے مقولات کا باہمی تعلق بھی ایک دوسرے کے متضاد ہے کیونکہ وہ ضدین ہیں۔

آئیے اب ہم مقولات کی اس توضیح پر غور کریں جسے آج بھی جدید عینیت پرست کسی نہ کسی طرح استعمال کرتے ہیں۔ مادی اشیا کے ساتھ ہمارے روزمرہ کے رابطے میں ہمیں تصورات کلی کا استعمال کرنا پڑتا ہے، مثلاً چرخی، انجن، سوئچ، بجلی کی رو، ٹیلی ویژن، صنعت، لاگت، محنت کی پیداواری صلاحیت، آکسیجن، جرثومہ، اعصابی نظام وغیرہ۔ انہیں ہم نے اپنے تجربے سے حاصل نہیں کیا بلکہ استادوں یا کتابوں سے سیکھا۔ علاوہ ازیں، کھوجی اور محقق کو چھوڑ کر جو تجربے کی بنیاد پر کوئی نیا تصورکلی شامل کرتے ہیں کوئی بھی یہ دعوی نہیں کرسکتا کہ اس نے کسی تصورکلی کو جس کا علم پہلے نہیں تھا تجربے سے اخذ کیا ہے۔ ہم اپنے تمام تصورات کلی دوسرے لوگوں سے حاصل کرتے ہیں۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تصورات کلی تجربے سے اخذ نہیں کئے گئے بلکہ ذہن میں جبلی ہیں اور تجربے سے ماقبل ہیں؟ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اگرچہ آپ نے یا میں نے تجربے سے تصورات کلی اخذ نہ کئے ہوں لیکن بہت پہلے دوسروں نے ایسا کیا تھا اور بعد میں دوسروں نے تازہ حاصل شدہ تجربے کو بنیاد

بنا کر ان میں اضافہ کیا، انھیں مصفا کیا اور تکمیل کو پہنچایا۔
لہذا اس حقیقت کا مطلب کہ تصوراتِ کلی، جن کا اطلاق ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں کرتے ہیں، ہم نے اخذ نہیں کئے یہ بالکل نہیں ہے کہ انہیں کسی نے بھی اخذ نہیں کیا ہے۔ اگر لوگ بنے بنائے تصوراتِ کلی کو استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی غیرتجربی ابتدا ثابت نہیں ہوتی، یعنی یہ کہ وہ تجربے سے حاصل نہیں کئے گئے ہیں۔
جدلیاتی مادیت اس کے کئی وزنی ثبوت پیش کرسکتی ہے کہ تمام مقولات کی ابتدا تجربی ہے۔
اگر تمام مقولات روزازل سے انسانی غوروفکر میں موجود ہوتے تو انھیں ہم قدیم قبائل کے غوروفکر میں بھی دیکھ سکتے تھے۔ درحقیقت ایسا نہیں ہوا۔ میکلوخوما کلائی (۱۸۴۶ء تا ۱۸۸۸ء) نے جو مشہور روسی سیاح، ماہر بشریات اور نسلی جغرافیہ‌داں تھے یہ ثابت کیا کہ نیوگینی کے پاپوا لوگ چند ہی مقولات سے واقف تھے مثلاً علت اور معلول، لیکن دوسرے مقولات بالکل نہیں جانتے تھے۔ جب وہ اپنی اجناس کا دوسری چیزوں سے تبادلہ کرتے تھے تو وہ متعلق چیزوں کو ایک دوسرے کے آمنے سامنے رکھ دیتے تھے کیونکہ انہیں شمار کرنا نہیں آتا تھا۔ نہ صرف یہ کہ وہ کمیت سے ناآشنا تھے، انہیں اعداد کا خیال تک نہ تھا۔ اینگلس لکھتے ہیں:

''شمار کےلئے نہ صرف اشیا کی ضرورت ہے جو گنی جاسکتی ہیں بلکہ متعلقہ اشیا کو گنتے وقت سوائے ان کے عدد کے ان کی تمام خصوصیات کو خارج کرنے کی قابلیت بھی ضروری ہے۔ اور یہ قابلیت پیداوار ہے تجربے پر مبنی طویل تاریخی ارتقا کی۔ ''*
سائنسی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت سے قدیم قبائل میں کمیت یا مادے کے مقولوں کے علم کا تو سوال ہی نہیں، اس تجربے اور اعداد کے تصور تک کا فقدان تھا۔

دوسرے، اگر مقولات ذہن کے لئے جبلی ہیں، یعنی تجربے سے ماقبل، تو انہیں چھوٹے بچے کے دماغ کےلئے بھی جبلی ہونا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈھائی سالہ بچے کے ذہن میں کئی تصوراتِ کلی ہوتے ہیں لیکن وہ عدد یا کمیت کے تصورکلی سے عاری ہوتا ہے۔ ایسے حقائق قطعی طور پر ثابت کرتے ہیں کہ جب انسان کا تجربہ ایک منزل سے دوسری منزل میں ترقی کرتا ہے تو تمام دوسرے تصوراتِ کلی کی طرح مقولات بھی انسانوں کے تجربے سے فروغ پاتے ہیں۔ ان میں سے بعض دوسروں کے مقابلے میں جلدتر ابھرتے ہیں چنانچہ ان کی تعداد مستقل نہیں ہے۔ بلاشبہ محدودتر تصور کلی کے مقابلے میں مقولے کو ابھرنے میں زیادہ وقت لگتا ہے۔ علاوہ‌ازیں یہ عمل اب بھی جاری ہے۔ مثال کے طور پر ڈھانچے

---

*اینگلس ''قاطع ڈیورنگ''، باب ۳۔

اور کارمنصبی کے مقولات کانٹ کے بعد ظہور میں آئے۔ یہ یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے جانشین حاصل ہونے والے تجربے کی بنیاد پر نئے مقولات اخذ کریں گے۔

اس عینیت پرست خیال کی تردید کرکے کہ علت اور معلول، لزوم اور اتفاق، کمیت اور کیفیت جیسے مقولات کا مادی دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے اور تجربے سے ماقبل محض ان کے تصورات کلی ہمارے دماغ میں وجود رکھتے ہیں، جدلیاتی مادیت نے ثابت کیا کہ تمام مقولات اور تصورات کلی، ''تمام خیالات تجربے سے حاصل ہوتے ہیں، وہ حقیقت کے انعکاس ہیں...''* ان انتہائی وسیع تصورات کلی کی انوکھی نوعیت محض یہ ہے کہ معروضی حقیقت کی جن امتیازی خصوصیات کی وہ عکاسی کرتے ہیں ان کا تعلق چند سے نہیں بلکہ دنیا کے تمام مظاہر اور عوامل سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم کے لئے ان اساسی تصورات کلی کی بڑی اہمیت ہے۔ ان کے متعلق لینن لکھتے ہیں: ''انسان فطری مظاہر کے جال سے دوچار ہوتا ہے... مقولات امتیاز کرنے یعنی دنیا کا ادراک کرنے میں منزلیں ہوتے ہیں، جال میں مرکزی نکات جو اس کا ادراک کرنے اور

---

*اینگلس ''قاطع ڈیورنگ''، کے تیسرے باب کے لئے ابتدائی مضامین۔

اس پر عبور حاصل کرنے میں مدد دیتے ھیں۔ ،،*

ان مابعدالطبیعیاتی دعووں کی تردید کرتے ہوئے که مقولات ماهیه اور تعداد کے لحاظ سے ناقابل تغیر ھیں، ان میں باھمی رابطے نہیں ھوتے اور یه که متضاد مقولات شانهبشانه وجود نہیں رکھ سکتے جدلیاتی مادیت یه ثابت کرچکی ھے که مقولات ارتقا کرتے ھیں، ضدین کی وحدت کی نمائندگی کرتے ھیں اور تمام مقولات میں باھمی رابطے ھوتے ھیں کیونکه وہ بیرونی دنیا کی جس کے سارے مظاھر واحد سالم کی تشکیل کرتے ھیں، اور اس کے اندر ھونےوالے عوامل کی مختلف امتیازی خصوصیات اور پہلوؤں کی عکاسی کرتے ھیں۔ لینن لکھتے ھیں: ''...اگر ھر چیز ارتقا کرتی ھے تو کیا اس کا اطلاق غوروفکر کے انتہائی عام تصورات‌کلی اور مقولات پر کیا جاسکتا ھے؟ اگر جواب نفی میں ھے تو اس کا مطلب یه ھوا که غوروفکر کا ھستی سے تعلق نہیں ھے۔ اگر اطلاق ھوتا ھے تو اس کے معنی یه ھیں که تصورات‌کلی کی جدلیات اور ادراک کی جدلیات ھے جس کی معروضی اھمیت ھے۔ ،،**

یہاں ھم جدلیاتی مادیت کے صرف چند مقولات سے بحث کریں گے۔ علت اور معلول، لزوم اور اتفاق سے۔

---

*لینن ''ھیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس' کا خلاصه،،۔

**لینن ''ھیگل کی تصنیف 'تاریخ فلسفه پر لیکچر' کا خلاصه،،۔

(۲) علت اور معلول

۱۸ ویں صدی میں کئی سائنس‌دانوں کا خیال تھا کہ اجسام ایک خاص مادے ''فلوجسٹن،، کی وجہ سے جلتے ھیں۔ جسم میں جتنا زیادہ فلوجسٹن ہوگا اتنی ھی تیزی سے وہ جلےگا۔ اور اگر جسم میں تمام فلوجسٹن ختم ھوگیا ھے تو وہ جل نہیں سکتا۔ فلوجسٹن ھمیشہ آگ کی علت سمجھا جاتا تھا اور آگ ھمیشہ فلوجسٹن کی معلول۔ اس نقطۂ نظر سے فلوجسٹن آگ کا معلول نہیں ھوسکتا تھا اور نہ آگ فلوجسٹن کی علت۔ ایک اور ھم‌عصر خیال یہ تھا کہ اجسام کے گرم ھونے کا سبب ایک بےوزن مادہ ''کالورک،، (اصل حرارت) ھے۔ اس خیال کے مطابق ایک سرد جسم اس لئے گرم ھوجاتا ھے کہ اس میں کالورک گزرتا ھے جو اس سے ربط رکھنےوالے گرم جسم سے آتا ھے۔ ۱۹ ویں صدی کے وسط تک کیمیا پر نصابی کتابیں کالورک کو کیمیائی عناصر میں شامل کیا کرتی تھیں۔ چنانچہ کالورک ھمیشہ حرارتی مظاھر کی علت خیال کیا جاتا تھا اور آخرالذکر کو ھمیشہ کالورک کا معلول۔ ایسا معلوم ھوتا تھا کہ اس کے برعکس کوئی صورت‌حال ھو ھی نہیں سکتی یعنی حرارتی مظاھر کالورک کی علت ھوں اور کالورک حرارتی مظاھر کا معلول۔ اس زمانے میں تمام معلوم برقی مظاھر کو غیرمرئی برقی سیال مادوں سے منسوب

کیا جاتا تھا، گویا وہ جب ایک جسم سے دوسرے جسم میں رواں ہوتے ہیں تو برقی رو پیدا کرتے ہیں۔ اس وقت یہ برقی سیال مادے ہمیشہ برقی مظاہر کی علت سمجھے جاتے تھے اور برقی مظاہر ہمیشہ برقی رقیق مادوں کے معلول۔ حرارتی، برقی اور دیگر مظاہر کے ان تصورات نے علت‌ومعلول کے بارے میں یہ خیال پیدا کیا کہ اگر ''ا،، علت ہے ''ب،، کی تو وہی ''ب،، کا معلول نہیں ہوسکتا۔ علت اور معلول کی اس فہم سے غیر جدلیاتی اور مابعدالطبیعیاتی خیال پیدا ہوا کہ ضدین (مثلاً علت اور معلول) ایک ہی شے میں شانہ‌بشانہ وجود نہیں رکھ سکتیں۔

لیکن علم کی مزید ترقی نے جس نے ثابت کیا کہ دنیا مکمل اشیا کا جوڑ نہیں بلکہ عوامل، رابطوں اور رشتوں کا مجموعہ ہے علت اور معلول کے مقولات کی مابعدالطبیعیاتی فہم کی تردید کردی۔

آج ہر ایک جانتا ہے کہ پن بجلی گھر میں آبشار کی میکانکی حرکت برقی رو کی علت ہے جسے اسٹیشن پیدا کرتا ہے۔ اور جب مشینی آلے کا سوئچ دبایا جاتا ہے تو اس کی میکانکی حرکت کی علت برقی رو ہوتی ہے۔ پہلی مثال میں برقی رو میکانکی حرکت کا معلول ہے اور آخری مثال میں وہ میکانکی حرکت کی علت ہے۔ ڈیزل ریلوے انجن میں حرارت اس کے چلنےوالے دھروں کی میکانکی حرکت کی علت ہوتی ہے اور بہ‌یک‌وقت اس کے حصوں کی

میکانکی حرکت، ان کی رگڑ سے وہ اتنے گرم ھو جاتے ھیں کہ آگ کو روکنے کےلئے ٹھنڈا کرنے کے خاص آلات نصب کئے جاتے ھیں۔ بہ‌الفاظ دیگر حرارت بہ‌یک‌وقت میکانکی حرکت کی علت اور معلول ھے۔ اگر ھم علتی زنجیر میں کڑیوں کو عواسل قرار دیں تو ھم دیکھیں‌گے کہ جب عمل ''ا،، عمل ''ب،، پر اثر کرکے اس میں تبدیلی پیدا کرتا ھے تو عمل ''ب،، اپنی باری میں عمل ''ا،، پر اثر کرکے اس میں بھی تبدیلی پیدا کرتا ھے۔ لہذا زنجیر اس طرح دکھائی دیتی ھے:

ا ⇄ ب

چنانچہ ھر عمل جب دوسرے عمل پر اثر کرتا ھے تو اس پر آخرالذکر بھی اثر کرتا ھے۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ فطرت اور معاشرے میں تمام رشتے باھمی عمل کرتے ھیں اور ضدین (علت اور معلول) ایک ھی شے یا عمل میں شامل ھوتی ھیں۔

کسی مظہر کی علت معلوم کرنے کے بعد سائنس‌داں کو لازمی طور پر یہ معلوم کرنا چاھئے کہ اس کی علت پر مظہر کا کیا الٹا اثر ھوا ھے، باھمی عمل کا کون‌سا پہلو اور کس حد تک غالب ھے، اس کے اسباب کیا ھیں۔

نامیاتی فطرت میں معلول کا علت پر اثر جس سے وہ پیدا ھوا خاص طور پر اھم رول ادا کرتا

ہے۔ جب جسم کے نگراں حصے کو زیرنگرانی حصے سے اردگرد کے ماحول میں بعض تبدیلیوں (مثلاً ایسی چیز کا ظہور میں آنا جس کی غذائی اہمیت ہو) کی اطلاع ملتی ہے تو وہ زیرنگرانی حصے کو ایک معین طرح سے جوابی فعل کرنے کا ''حکم،، دیتا ہے (مثلاً شے کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا)۔ نتیجہ کامیاب بھی ہوسکتا ہے اور ناکام بھی۔ یہ شے کھانے کے قابل ہوسکتی ہے یا نقصان‌دہ۔ زیرنگرانی حصہ فوراً نگراں حصے کو مطلع کرتا ہے جو اسے دوسرا ''حکم،، دیتا ہے۔ پہلی صورت میں حکم یہ ہوگا کہ شے کو صرف کرلیا جائے، دوسری صورت میں جتنی جلد ممکن ہو پسپائی اختیار کی جائے۔ اس عمل کو ''الٹا ربط،، کہتے ہیں۔ اسے وسیع پیمانے پر جدید ٹکنیک اور خاص کر سائبرنیٹکس کے آلات میں استعمال کیا جاتا ہے۔ الٹے ربط کے نظام کا عمل خواہ وہ نامیاتی ہو یا غیرنامیاتی ممکن نہ ہوتا اگر معاول (یعنی اپنے اوپر بیرونی شے کے اثر پر نظام کا جوابی فعل) اپنی ہی علت کی علت نہ ہو (یعنی اگر نظام کا جوابی فعل اس بیرونی شے میں تبدیلیوں کی علت نہ ہو جس نے جوابی فعل پر اکسایا)۔

اب ہم اس ترقی‌پذیر ملک کی مثال لیں جسے طویل نوآبادیاتی حکمرانی نے معاشی اور ثقافتی طور پر پسماندہ بنا دیا۔ ایسی قوم کو محنت کی پیداواری صلاحیت کی پست سطح بلند کرنے کے لئے ظاہر ہے

که پہلے ثقافت اور زندگی کا معیار اونچا کرنا چاهئے۔ لوگ جتنے زیادہ سہذب هوں گے، جتنا زیادہ کھانے پینے کی چیزیں صرف کر سکتے هوں گے اور انکے رهن سہن کے حالات جتنے زیادہ اچھے هوں گے، انکی محنت کی پیداواری صلاحیت اتنی هی اونچی هوگی۔ لہذا سابق محکوم ملک میں محنت کی پیداواری صلاحیت کی ترقی کی بنیادی علت آبادی کی بہبود اور ثقافت کی سطح کا بلند هونا هے۔

پھر بھی اگر هم معاملے کو جدلیاتی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو همیں معلوم هوگا که یہاں بھی علت اور معلول باهمی طور پر عمل کرتے هیں اور جگہیں بدلتے هیں۔ کیونکه یه ظاهر هے که ثقافت اور زندگی کے بلندتر معیاروں کا انحصار سب سے پہلے محنت کی پیداواری صلاحیت پر هے، یا باالفاظ دیگر ثقافت اور زندگی کے بلند معیار محنت کی بلندتر پیداواری صلاحیت کے معلول هیں۔ محنت کی پیداواری صلاحیت میں ترقی ثقافت اور زندگی کے معیاروں کو بلند کرنے کی علت اور معلول دونوں هے، بالکل اسی طرح جیسے که ثقافت اور زندگی کے معیاروں کی بلندی محنت کی بلندتر پیداواری صلاحیت کی علت اور معلول دونوں هے۔ قومی خوشحالی کے حصول کی کوشش کرتے وقت ضروری هے که مقولات علت اور معلول کی جدلیاتی فہم سے رهبری حاصل کی جائے۔

(۳) لزوم اور اتفاق

اتفاق کا عام طور پر یہ مطلب سمجھا جاتا ہے کہ جو واقع ہوسکے یا نہ واقع ہوسکے، یا کسی بھی طرح سے واقع ہوجائے۔ اس کے برعکس لزوم سے مراد ہوتی ہے جسے واقع ہونا چاہئے اور لازمی طور سے واقع ہونا چاہئے۔

ہمارے اردگرد کی دنیا میں لزوم اور اتفاق کے درمیان کیا باہمی تعلق ہے؟

اس سوال کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے: ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے لازمی طور پر واقع ہونا چاہئے اور ایسی بھی کوئی چیز نہیں ہے جو واقع نہ ہوسکے۔ کوئی بھی چیز، کوئی بھی واقعہ خواہ وہ کتنا ہی ناقابل یقین ہو واقع ہوسکتا ہے اور وہ کسی نہ کسی طرح واقع ہوسکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے حقیقت میں کوئی چیز ناممکن نہیں ہے۔ لزوم جیسی کوئی چیز نہیں۔ دنیا میں ہر چیز اتفاق کا نتیجہ ہوتی ہے۔

۱۶ ویں صدی کے مشہور فرانسیسی ادیب فرانسوآ رابلے نے اس خیال کے جوہر کو اپنی ایک تصنیف میں طنزاً بیان کیا ہے۔ اپنے ایک کردار گارگانتوا کے متعلق یہ کہہ کر کہ وہ اپنی ماں کے کان سے پیدا ہوا تھا، مصنف نے مزید وضاحت کی: ''مجھے اندیشہ ہے کہ آپ اس عجیب‌وغریب پیدائش پر یقین نہیں کریں گے... آپ کہیں گے کہ ایسی پیدائش

کا سچائی سے دور کا بھی واسطہ نہیں... لیکن کیا آپ اس پر کوئی اعتراض کرسکتے ہیں کہ اگر خدا چاہے تو وہ ایسا بھی کرسکتا ہے؟.. کیونکہ خدا کے لئے کوئی بھی چیز ناممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کی خواہش ہو تو تمام عورتیں اپنے کانوں سے بچے جننے لگیں۔ ،،

جو شخص لزوم سے انکار کرتا ہے اور یہ مانتا ہے کہ ہر چیز ممکن ہے (نام نہاد غیر تعین پرست) اسے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس خاموش پتھر پر وہ ابھی بیٹھا ہے فوراً گانا شروع کرسکتا ہے۔ کتا اگرچہ چوپایہ ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی کتے کے پلے کے بیس پیر ہوں۔ ابھی تک ۲ ضرب ۲ برابر ہوتے ہیں ۴ کے تو آج رات کو ۲ ضرب ۲ ایک کے برابر ہوسکتے ہیں...

محض یہ حقیقت کہ غیرتعین پرست الفاظ میں لزوم اور فطرت کے قوانین سے انکار کرتے ہیں لیکن عملاً دونوں کو مانتے ہیں، یہ دکھانے کے لئے کافی ہے کہ ان کا نظریہ کتنا بے بنیاد ہے۔ ''کلیسا کے لاٹ پادری،، تک جو دعوی کرتے ہیں کہ جہاں تک خدا کا تعلق ہے لزوم کا وجود نہیں، اس کے لئے ہر چیز ممکن ہے، وہ بھی ہر قدم پر اپنی غیر تعین پرستی سے جدا ہوجاتے ہیں۔ ٹامس ایکویناس پرانے زمانے میں ایک ممتاز ماہر دینیات تھا اور اب بھی وہ کیتھولک کلیسا پر مستند سمجھا جاتا ہے۔ اسے بھی تسلیم کرنا پڑا کہ حقیقت کے بعض شعبے

لزوم کے ماتحت ہیں جن کے سامنے خود قادر مطلق خدا بھی بےبس ہے۔ مثلاً خدا ماضی کو نہیں بدل‌سکتا، یا وہ جھوٹ کو سچائی میں تبدیل نہیں کرسکتا وغیرہ۔

غیر تعین پرستی کی مخالفت کرنےوالوں میں میکانیات‌پسند تعین‌پرستی کے حامی بھی شامل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عقیدہ فطرت کے قوانین کو توڑتا ہے اور اس میں ہر معجزے کےلئے گنجائش ہے۔ اس کے برعکس سائنس ثابت کرتی ہے کہ ہر شے فطرت کے قوانین کے تحت ہے اور اس پر بےمہر لزوم حکمرانی کرتا ہے۔ کوئی بھی چیز دوسری طرح سے واقع نہیں ہوسکتی سوائے اس کے کہ جس طرح وہ دراصل واقع ہوتی ہے۔ ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ایک واقعہ موجودہ قانون کے خلاف رونما ہوسکتا ہے — ایسا واقعہ جس کے رونما ہونے کی ضرورت نہیں تھی، ایک اتفاقی واقعہ۔ ایسا واقعہ بلا علت کے ہوتا، یعنی معجزہ۔ اور معجزے واقع نہیں ہوتے اور نہ ہو سکتے ہیں۔ اس طرح غور کرکے مادیت پسند فلسفی اسپینوزا اس نتیجے پر پہنچا کہ فطرت میں کوئی چیز اتفاق سے واقع نہیں ہوتی، دنیا میں صرف لزوم موجود ہے اور اس میں ہر چیز کا تعین ہوتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کی تصدیق کلاسیکی میکانیات سے ہوئی۔ اس کے قوانین نے جو علحدہ اجسام کا قطعی صحت کے ساتھ خط حرکت معین کرتے ہیں، سائنس‌دانوں

کو انتہائی ٹھیک ٹھیک یہ پیش گوئی کرنے میں مدد دی کہ فلکیاتی اور ارضی اجسام معین وقت پر کہاں حرکت کر رہے ہوں گے۔

لیکن جب سائنس انفرادی اجسام کے خط حرکت سے زیادہ پیچیدہ مسائل سے دوچار ہوئی تو میکانیاتی تعین پرستی کے ستون منہدم ہو گئے۔

ذیل کی مثال کو دیکھئے۔ مارکس نے ''سرمایہ'' میں لکھا ہے کہ جنس تجارت پیدا کرنے والوں کے سماج میں ''قیمت... جنس تجارت کی قدر کی شرح ہوتی ہے''۔

یہ ایک قانون ہے۔ لیکن یہ قانون اس قیمت کو معین نہیں کرتا جو ہر خریدار پیش کرتا ہے۔ ہر تجارتی لین دین میں قیمت لاگت سے زیادہ یا کم ہوتی ہے۔ دوسری مثال۔ کسی طبقے کے نظریات پیداواری رشتوں کے معین نظام میں اسے حاصل مقام سے معین ہوتے ہیں۔ جاگیرداری نظام میں رئیس لوگ نیم کسان غلامی کو قدرتی بات خیال کرتے تھے۔ لیکن یہ قانون ایک طبقے کے ہر واحد فرد کے خیالات کا تعین نہیں کرتا۔ الیکساندر رادیشیف، دسمبروالے* اور الیکساندر ہرتسن — سب کا رئیسوں

---

*دسمبروالے — روسی انقلابی، اشرافیہ کے ارکان جنھوں نے ۱۴ دسمبر ۱۸۲۵ء کو مطلق العنانی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ زار کی فوج نے یہ بغاوت کچل ڈالی۔ دسمبروالوں کے پانچ رہنماؤں

سے تعلق تھا مگر وہ نیم کسان غلامی کے خلاف تھے ۔

نباتات اور حیوانات کی اقلیموں میں ہم دیکھتے ہیں کہ پودا یا حیوان ہمیشہ زندہ نہیں رهتا ۔ یہ قدرت کا قانون ہے ۔ ایسے قوانین بھی ہیں جو مختلف انواع کا زیادہ سے زیادہ عرصۂ حیات معین کرتے ہیں ۔ شاہ بلوط کے درختوں کی عمر ایک ہزار سال ہوسکتی ہے لیکن انفرادی پودے کو کچھ بھی ہوسکتا ہے ۔ وہ اپنی زندگی سے دوسرے دن، بیسویں دن یا دو ہزارویں دن ہاتھ دھو سکتا ہے ۔ آپ کے گھر کے سامنے جو درخت پروان چڑھ رہا ہے اس کی موت کا ٹھیک ٹھیک دن اور وقت مقرر کرنے والا کوئی قانون نہیں ہے ۔ تمام نباتات اور حیوانات پر بھی یہی صادق آتا ہے ۔

یہ تسلیم کرنے سے کہ ہر واقعہ بےمہری سے معین ہوتا ہے اور ناگزیر ہے ہم مقدرپرستی کی دلدل میں پھنس جاتے ہیں ۔ لیرمونتوف* کا ناول ''ہمارے عہد کا ہیرو،، میں وولچ نے اپنی کنپٹی پر پستول رکھتے ہوئے یوں استدلال کیا: ''اگر اسی لمحے مرنا میری قسمت میں لکھا ہے تو وہ ہوکر رہے گا، خواہ میں لبلبی دباؤں یا نہیں ۔ اور اگر

کو پھانسی دی گئی اور دوسروں کو سائبیریا میں جلاوطن کردیا گیا ۔

*۱۹ ویں صدی کا مشہور روسی شاعر ۔

میری قسمت میں زندہ رهنا هے تو میں زندہ رهوں گا خواہ پستول چلاؤں یا نہیں۔،، مقدر پرستی عام تجربے کے اتنی واضح طور پر متضاد هے کہ میکانیاتی تعین پرستی کے انتہائی ممتاز حامیوں کو بھی اسے مسترد کرنا پڑا۔

لیکن یہ قبول کرنے کے بعد کہ هر شے بے مہری سے معین هوتی هے، مقدرپرست هونے سے کیسے دامن بچایا جاسکتا هے؟ اس کی وہ تشریح نہیں کرسکے کیونکہ مقدرپرستی میکانیاتی تعین‌پرستی کا لازمی معلول هے۔

بقائے اصلح کے اهم حیاتیاتی قانون کا یہ بالکل مطلب نہیں هے کہ هر مخلوق جو دوسروں کے مقابلے میں زندگی کےلئے کم موزوں هے لازمی طور پر بانجھ هوجائےگی یا جلد مرجائےگی، یا هر زیادہ موزوں مخلوق زیادہ عرصے تک زندہ رهےگی اور اس کی خوب افزائش هوگی۔ کم‌موزوں فرد اپنی نوع کی انتہائی حد تک زندہ رہ سکتا هے یا پیدا هوتے هی مرسکتا هے، وغیرہ۔ قانون ان امکانات میں سے کسی کا تعین نہیں کرتا هے۔

غیرنامیاتی فطرت کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا هے۔ جیسا کہ کہا جاچکا هے بند مادی نظام کا ایک حالت سے دوسری میں عبور حرکت کی زیادہ منظم شکلوں سے کم منظم شکلوں کی طرف هوتا هے۔ ۱۹ ویں صدی کے آخری ربع میں یہ ثابت کر دیا گیا کہ اس قانون کا ایسے نظام میں هر تبدیلی پر

اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کے الگ الگ حصوں کے لئے
مختلف امکانات موجود ہیں: وہ زیادہ منظم حرکت
سے کم منظم حرکت کی جانب اور اس کے برعکس
جاسکتے ہیں۔ لیکن بڑھتی ہوئی ترتیب کے مقابلے
میں بڑھتی ہوئی بےترتیبی کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔
اس قانون کا جوہر یہ ہے کہ وہ عام سمت بیان
کرتا ہے جس کی جانب بند نظام بڑھتا ہے۔

بعض فلسفےدانوں نے غیر تعین پرستی اور میکانیاتی
تعین پرستی میں خامیاں دیکھیں اور اعتدال اختیار
کیا۔ انہوں نے کہا کہ واقعات لازمی طور پر بھی
ہوسکتے ہیں اور اتفاقی بھی — چھوٹے چھوٹے واقعات
کا تعلق اتفاق سے ہوتا ہے اور بنیادی واقعات کا
لزوم سے۔ اتفاقی واقعات کا سرچشمہ چونکہ لزوم
نہیں ہوتا اس لئے وہ قوانین کے تابع نہیں ہوتے اور
اس نقطۂ نظر سے ایک طرح سے معجزے ہی ہوتے
ہیں۔ جہاں تک لازمی واقعات کا تعلق ہے تو وہ
بےمہر طور پر معین ہوتے ہیں۔ لہذا ہمارے لئے
اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ مقدرپرست
بن جائیں، ہاتھ دھو بیٹھیں اور خاموشی سے مقدر
کی ضربوں کا انتظار کریں۔ اس اعتدال پسند رویے
میں دونوں نظریات کی خامیاں ہیں۔ اس کے علاوہ
وہ ہر فرد کو آزاد چھوڑ دیتا ہے کہ وہ کسی
واقعہ کو معجزہ سمجھے یا مقدر خیال کرے۔

ظاہر ہے ہم نہ یہ تسلیم کرسکتے ہیں کہ
تمام واقعات اتفاقی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ لازمی

ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرسکتے کہ تمام واقعات اتفاقی اور لازمی میں بٹے ہوتے ہیں۔ ان نظریات کے حامی سمجھتے ہیں کہ ہر واقعہ یا تو مطلقاً لازمی ہوتا ہے یا مطلقاً اتفاقی۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ وہ لزوم اور اتفاق کا مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر واقعہ ان ضدین کی وحدت ہے۔ ایسا کیوں ہے؟

جو مثالیں ہم نے پیش کیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک معین قانون کے تحت ہونےوالے الگ الگ واقعات ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ تو پھر تکرار کا کیا ہوا؟ اگر تکرار نہیں ہے تو قانون کیسے ہوسکتا ہے؟ ہم قیمت کے تعین پر نظر ڈالیں جو لاکھوں اجناس تجارت کو محیط کرتی ہے اور صدیوں میں تشکیل پاتی ہے۔ ہر جگہ ہم دیکھیں گے کہ غیرمعمولی معاملات کو چھوڑکر جب غیرمعمولی حالات میں باقاعدہ قیمت کی تشکیل نہیں ہوئی، ہر جنس تجارت کی قیمت بڑی حد تک اس کی لاگت سے معین ہوتی ہے۔ دوسرے معاشی قوانین پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ جیسا کہ اینگلس نے بتایا ہے، ان میں سے ہر ایک صرف ایک رجحان، ایک اوسط کی طرح درست ہے۔ فطرت پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ بقائے اصلح کے رجحان کی تکرار لاکھوں پودوں اور حیوانوں کے انواع میں ہوتی ہے۔

لیکن فطرت اور معاشرے میں کسی چیز کی

یکساں طور پر ایک ہی شکل میں تکرار نہیں ہوتی۔ یہ ہم جدلیات کے قوانین سے بحث کرتے وقت کہہ چکے ہیں۔ مگر بعض رشتوں کی تکرار لازمی طور پر ہوتی ہے جو مطلق نہیں بلکہ لگ بھگ ہوتی ہے۔ لزوم کا اظہار بالکل اسی طرح ہوتا ہے۔

یہ حقیقت پیش کرتے ہوئے کہ کسی الگ تھلگ واقعے کے بےشمار امکانات ہوسکتے ہیں اور یہ کہ ان امکانات میں سے کسی ایک کی عمل پذیری قانون سے انحراف ہے غیر تعین پرست کہتے ہیں کہ چونکہ کوئی واقعہ قانون سے انحراف کرسکتا ہے خواہ وہ کسی بھی حد تک ہو یعنی قانون کی خلاف ورزی کرسکتا ہے تو پھر اس کا مطلب صرف یہ ہوا کہ کوئی قانون نہیں ہے اور ہر چیز ہوسکتی ہے۔ اس کا جواب دینا مشکل ہوتا اگر الگ تھلگ واقعات بلا پابندی قانون سے انحراف کرسکتے۔ قانون کا جوہر یہ ہے کہ وہ الگ تھلگ واقعہ کو بےشمار امکانات کی اجازت ضرور دیتا ہے لیکن وہ ان کے لئے ایک حد بھی مقرر کر دیتا ہے، جو ممکن ہے اور جو ممکن نہیں ہے اس کے درمیان خط کھینچ دیتا ہے۔

واقعات کی بڑی تعداد میں سے ہر ایک جن کا عام نتیجہ قانون ہوتا ہے کسی نہ کسی سمت یا درجے میں اس قانون سے انحراف ہے اور اس معنی میں وہ اتفاق ہے، لیکن ایسا اتفاق جس کی ہمیشہ علت ہوتی ہے۔ اس طرح یہاں قانون کی خلاف ورزی نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل کیا جاتا ہے — اتفاق

جدلیاتی مادیت کے بعض مقولات

کرۂارض کے گرد گردش کرتا ہوا چاند	علت	معلول	سمندر میں جوار بھاٹا
الیکٹرونوں کی حرکت	جوہر	مظہر	بجلی کی روشنی، موٹر کی گردش، برقی آلے کا گرم ہونا
ایک ملک میں سوشلزم کی کامیابی کا امکان	امکان	حقیقت	سوویت یونین میں ۱۹۱۷ء کا اشتراکی انقلاب اور سوشلزم کی تعمیر
پرولتاری ڈکٹیٹرشپ، مزدور طبقے کی حکومت	شکل	مافیہ	پیرس کمیون، عوام کے نمائندوں کی سوویتیں، عوامی جمہوریت
بارش، ژالہ باری، برفباری کا ہونا	لزوم	اتفاق	ایک معین کھیت کی فصل کی تباہی

منفرد	معین	کلیاتی
آکسیجن	شے	مادہ (شے اور حلقۂ عمل)

وہ شکل ہے جس میں لزوم اپنا اظہار کرتا ہے۔ صرف اتفاق کے ذریعے قانون کام کرتا ہے، وہ ان حدود کو مقرر کرتا ہے جن میں اتفاقات کا ''پھیلنا،، ممکن ہے۔ قانون کو دریافت کرنا اسی لئے مشکل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کا اظہار اپنے تضاد کی حدود میں کرتا ہے یعنی قانون سے انحرافات میں کیونکہ جس لازمی، عام اور تکراری رابطے کا وہ بیان کرتا ہے اس کا اظہار صرف الگ تھلگ بےشمار اتفاقی واقعات میں ہوتا ہے جن کی امتیازی خصوصیات مختلف ہوتی ہیں۔ نہ خالص اتفاقی واقعات ہوتے ہیں نہ خالص لازمی، ان میں سے ہر ایک ضدین کی وحدت ہوتی ہے۔

بعض وقت ہم اس دلیل سے دوچار ہوتے ہیں: اشیا کے مجموعوں (مثلاً محلول میں سالمے یا خلائی شعاعوں میں صغیر ذرات) کے سلسلے میں لزوم واقعی اپنے آپ کو اتفاق میں ظاہر کرتا ہے اور قانون مجموعی طور پر کام کرتے ہیں، وہ سب کچھ معین کئے بغیر جو کسی ایک سالمے یا ذرے کو ہوسکتا ہے۔ لیکن انفرادی اشیا کے معاملے میں جو کلاسیکی میکانیات کے قوانین کے تابع ہیں خالص لزوم کا بول بالا ہوتا ہے اور اتفاق کےلئے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس صورت میں قوانین ہر واحد شے کے تعلق سے قطعی طور پر فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ بالآخر کیا کرۂ ارض، مریخ اور دوسرے سیارے اربوں برسوں سے مطلقاً ایک ہی قسم کی گردش نہیں کرتے جنہیں کلاسیکی میکانیات

نے ٹھیک ٹھیک معین کر رکھا ہے؟ — لیکن ایسا صرف اسی وقت سوچا جاسکتا تھا جب پیمائش ایسے آلات سے کی جاتی تھی جن میں پوری صحت نہیں تھی۔ جب ۲۰ ویں صدی میں سائنس‌دانوں نے زیادہ مکمل آلات استعمال کئے تو ثابت ہوا کہ اپنے محور کے گرد کرۂارض کی ہر گردش اپنی گذشتہ گردش سے مختلف ہوتی ہے۔ سورج کے گرد بھی کرۂارض کی گردش یکساں نہیں ہوتی۔

اگر تفصیل سے جائزہ لیا جائے تو ہر الگ شے کا خط حرکت لاکھوں چھوٹے حصوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ہر ایک باقاعدہ راستے سے انحراف کرتا ہے۔ صرف ان کی میزان قانون کے مطابق ہوتی ہے۔ ہر انفرادی شے پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بے‌شمار ٹکڑوں کا مجموعہ ہوتی ہے جو اس میں زیادہ گہری سطح پر ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر زیادہ گہری سطح پر ہر واحد شے اشیا کا مجموعہ ہوتی ہے اور جس قانون کے تابع یہ شے ہوتی ہے وہ نتیجہ ہوتا ہے اس سے انحرافات کا جو ان بے‌شمار عناصر کے اندر ہوتے ہیں جن پر شے مشتمل ہوتی ہے۔

لینن نے لکھا ہے: ''...سماجی سائنس (عام طور سے سائنس کی طرح) مظاہر کے مجموعوں سے بحث کرتی ہے نہ کہ انفرادی معاملات سے''*۔

---

*لینن ''دوسری انٹرنیشنل کا انہدام''۔

لہذا اگر انفرادی شے اور اشیا کے مجموعوں کے درمیان امتیاز اضافی ہے تو قطعی قوانین کے اور ایسے قوانین کے درمیان امتیاز بھی اضافی ہے جو محض اوسطاً، ایک رجحان کی طرح عمل کرتے ہیں۔ لینن نے کہا ہے کہ ''...قانون، ہر قانون محدود، غیرمکمل اور لگ بھگ ہوتا ہے،،*۔

خلاصہ یہ ہے کہ دوسرے تصورات‌کلی کی طرح مقولات بھی تجربے سے ماخوذ ہوتے ہیں اور انسانوں کے شعور میں حقیقی دنیا کی بعض امتیازی خصوصیات کے انعکاس ہیں۔ جوں جوں نیا تجربہ اور علم حاصل ہوتا ہے ویسے ویسے مقولات کے مافیہ میں بھی تبدیلی ہوتی ہے اور وہ زیادہ نکھرتے جاتے ہیں۔ مقولہ صرف اس وقت بیرونی دنیا کی صحیح طور پر عکاسی کرتا ہے جب اسے ضدین کی وحدت کی طرح سمجھا جائے۔

---

*لینن ''ہیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس' کا خلاصہ،،۔

نواں باب
عمل ـ ادراک کی بنیاد اور کسوٹی

(۱) کیا دنیا قابل ادراک ہے؟

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فلسفے کے بنیادی سوال کے دوسرے پہلو پر غور کیا جائے جس کا ذکر ہم نے اس کتاب کی ابتدا میں کیا تھا: کیا شعور مادی دنیا کی عکاسی صحت کے ساتھ کرسکتا ہے؟ کیا انسان اس قابل ہے کہ فطرت اور معاشرے کے ارتقا پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین کو، خارجی اشیا کی بنیادی خصوصیات اور رشتوں کو دریافت کرسکے؟ اور اگر وہ اس قابل ہے تو پھر کیا اس کا علم مکمل، بھرپور اور مختتم ہے یا صرف جزوی؟ جن تصورات اور اصولوں کا مجموعہ ان سوالات کا جواب دیتا ہے اسے نظریۂ ادراک یا علمیات (gnosiology) کہتے ہیں۔

ہم سب بہت سی اشیا سے واقف ہیں، ہمیں بہت سی معلومات حاصل ہیں جن کی صحت پر کسی کو شبہ نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بجلی کا بلب کیسے

جلایا جاتا ہے، ٹین کے ڈبے کو کیسے جوڑا جاتا ہے، مشین کیسے چلائی جاتی ہے، ڈائرکٹری میں فون نمبر کیسے دیکھا جاتا ہے۔ چونکہ عام تجربہ ان معلومات کو آزماتا ہے اس لئے ایسا لگتا ہے کہ بلاشبہ ہمارا علم صحیح اور مستند ہے۔ لیکن جو پہلی نظر میں مطلقاً مسلمہ نظر آسکتا ہے اکثر غلط ثابت ہوتا ہے۔ ایک زمانے میں انسان اپنے تجربے کی بنیاد پر سمجھتے تھے کہ دنیا چپٹی اور ساکن ہے، انہیں یقین تھا کہ سورج آسمان میں چکر کاٹتا رہتا ہے۔ ۱۹ ویں صدی کے آخر تک سائنس میں یہ خیال رائج تھا کہ ایٹم آخری اور ناقابل تقسیم ذرات ہیں جن پر کائنات مشتمل ہے۔ لیکن آج ایک بچہ بھی جانتا ہے کہ ہمارا کرۂارض لگ بھگ گول ہے اور سورج کے گرد گردش کرتا ہے۔ اسے یہ بھی علم ہے کہ نہ صرف ایٹم بلکہ ایٹمی مرکزے بھی قابل تقسیم ہیں جو ابتدائی ذرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ایسے حقائق سے بعض وقت ہم سوچ میں پڑجاتے ہیں کہ ہمیں جو علم حاصل ہے کیا وہ واقعی صحیح اور بالائے شبہ ہے؟ فرض کیجئے کہ ایک دن ہمیں معلوم ہو کہ وہ سب غلط تھا۔ ایسا سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں کئی بار ہوچکا ہے۔ کیا دنیا کے ادراک کا کوئی ایسا قابل اعتبار طریقہ ہے جو غلطیوں کا بالکل سد باب کردے؟ عہد پراچین تک میں فلسفےدانوں کے دماغ میں ایسے شبہات پیدا ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک

طرف قدیم یونانی مادیت پسند فلسفی دیموقریطس (۴۶۰ تا ۳۷۰ قبل از مسیح) اور ابیقور (۳۴۱ تا ۲۷۰ قبل از مسیح) تھے جنہیں یقین تھا کہ دنیا قابل ادراک ہے اور ہمارا علم اشیا اور واقعات کا ہمیں صحیح تصور پیش کرتا ہے۔ دوسری طرف کراطیلوس (پانچویں صدی قبل از مسیح) کا دعوی تھا کہ دنیا کا ادراک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اشیا بہت تیزی سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

چنانچہ فلسفے کی تاریخ میں ہمیں دنیا کے علم کے امکان کی حمایت اور مخالفت دونوں میں دلائل ملتے ہیں۔ لہذا سوال بکھرے ہوئے حقائق کو پیش کرنے کا نہیں بلکہ عمل ادراک کے جوہر کا تجزیہ کرنے کا، اس کی بنیادی امتیازی خصوصیات اور معروضی قوانین کی تحقیق کرنے کا ہے۔

دنیا کے قابل ادراک ہونے کے مسئلے کے متعلق مختلف فلسفیانہ مکاتیب کی مختلف رسائیاں اور مختلف حل ہیں۔ جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کو اچھی طرح سمجھنے کےلئے ضروری ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں اس کے سابقین کے تصورات کی کم از کم ایک عام سمجھ بوجھ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ جدلیاتی مادیت ہوا سے ظہور میں نہیں آئی بلکہ وہ نتیجہ ہے ان علمیاتی اصولوں کی تنقیدی فہم کا جن کی خامیاں اور کوتاهیاں تاریخی ارتقا کے دوران میں سائنس، ٹکنیک اور انسانی سرگرمی کی دوسری شکلوں کی ترقی کی بدولت منظر عام پر آئیں۔ ساتھ ہی اس

بات پر زور دینا چاھئے کہ جدلیاتی مادیت نے وہ سب جذب کیا جو فطرت، ادراک کے اصولوں اور کسوٹیوں کے متعلق گذشتہ فلسفیانہ نظاموں کے پیش کردہ نتائج میں بیش بہا تھا۔

(۲) لاادری علمیات

یہ نظریہ کہ کائنات کا علم حاصل کرنا قطعی ناممکن ہے لاادریت (agnosticism) کہا جاتا ہے۔ لاادریت پرست احساسات کو تمام علم کا سرچشمہ سمجھتے ھیں۔ ان کا استدلال لگ بھگ یہ ہے: جہاں تک ھمارے احساسات، مدرکات کی حقیقت سے مطابقت ھوتی ہے تو ھمارا علم صحیح ھوتا ہے۔ لیکن اگر احساسات بذات خود اشیا سے مطابقت نہیں رکھتے جو احساسات، مدرکات سے باھر موجود ھیں تو ھمارا علم صحیح نہیں ھوتا۔ مگر کیا ھم کسی معروض کی اپنی حسی مدرکہ کا مقابلہ بذات خود معروض سے کرسکتے ھیں؟ اس کے بارے میں انگریز فلسفی ڈیوڈ ھیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷٦ء) لکھتا ہے: ''دماغ کے سامنے سوائے مدرکات کے اور کچھ نہیں ھوتا اور وہ مدرکات اور معروضات کے درمیان تناسب کے متعلق کوئی تجربہ کرنے کے قابل نہیں ہے''۔

تو پھر ھمارے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے اپنے احساسات کا مقابلہ کرسکیں۔ ھمارے پاس تصدیق کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں

ہے کہ احساسات ہمیں جو بتاتے ہیں وہ حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔ لہذا ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ اشیا کے سچے انعکاس ہیں یا فریب ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایسی خارجی اشیا ہوں جن میں وہ خصوصیات ہوں جن کے بارے میں حسی مدرکات بتاتی ہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایسی کوئی چیز وجود نہ رکھتی ہو۔ لاادریت پرستوں کے خیال میں اس مسئلے کو انسان حل نہیں کرسکتے۔

آپ کو یاد ہوگا کہ ہیوم کا پیشرو داخلی عینیت‌پرست جارج بیرکلے بھی احساسات کو انسانی علم کا واحد سرچشمہ خیال کرتا تھا۔ ایک طرف وہ سمجھتا تھا کہ تمام خارجی اشیا احساسات کے محض مجموعے ہیں اور دوسری طرف خدا پر عقیدہ رکھتا تھا جس کا وجود احساسات سے آزاد ہے۔ اس نکتے پر بیرکلے ثابت قدم نہیں تھا۔ جب اس نے دعوی کیا کہ احساسات کا سرچشمہ (خدا) ان سے آزادانہ وجود رکھتا ہے تو اس نے اپنی ہی تردید کی۔ عینیت‌پرست رہتے ہوئے ہیوم بیرکلے سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ وہ اس خیال پر ثابت‌قدم رہتا ہے: احساسات علم کا واحد سرچشمہ ہیں اور خدا کا وجود نہیں ہے۔ ہیوم کی لاادریت کے اس پہلو نے بعض سائنس‌دانوں کو شروع میں متاثر کیا کیونکہ اس کا رخ دینیات کے خلاف تھا۔ لیکن ان میں جو روشن دماغ والے تھے انہوں نے جلد ہی دیکھ لیا کہ لاادریت کی سائنس سے ٹکر ہوتی ہے کیونکہ

سائنس کا بنیادی مقصد حقیقت کو جاننا ہے اور ثابت‌قدم لاادریت معروضی دنیا کا علم حاصل کرنے کے امکان ہی سے انکار کرتی ہے۔

معمولی تجربہ خواہ انفرادی ہو یا عام ہمیں بتاتا ہے کہ احساسات ہی بیرونی دنیا کے ہمارے علم کا سرچشمہ ہیں۔ روزمرہ کی زندگی یا تجرباتی فطری سائنس میں ہم جو علم حاصل کرتے ہیں وہ زیادہ‌تر حسی مدرکات پر مبنی ہوتا ہے۔ اس نکتے پر مادیت‌پسند اور لاادریت‌پرست دونوں متفق ہیں۔ ان کا اختلاف اس وقت شروع ہوتا ہے جب ادراک کے سلسلے میں احساسات کے کردار اور ان کی ابتدا کا سوال سامنے آتا ہے۔ مادیت‌پسند کہتے ہیں کہ دماغ کو اردگرد کے ماحول سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں احساسات انہیں ارسال اور مرتب کرتے ہیں۔ لاادریت‌پرست انکار کرتے ہیں کہ مادی دنیا وجود رکھتی ہے اور لہذا ادراک کے امکان سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوتا۔ لاادریت پرست چونکہ سارے علم کو حسی مدرکہ کی سطح تک لے آتے ہیں اس لئے اس کی تشریح نہیں کرسکتے کہ بعض خیالات اور تصورات‌کلی، جنہیں گھٹا کر حسی شبیہوں اور احساسات کی سطح تک نہیں لایا جا سکتا، انسان کے شعور میں اور خاص کر سائنسی علم کے نظام میں کیسے پیدا ہوتے ہیں۔

ایک آزاد رجحان کی طرح لاادریت جدید زمانے

میں ابھری جب تجرباتی فطری سائنس اور ریاضیات تیزی سے کامیابیاں حاصل کر رہی تھیں۔ خاص طور پر وہ اس دور کی ہم‌زمان تھی جب ریاضیاتی تجزیہ، اعلی الجبرا وغیرہ نے زبردست فروغ پایا۔ سائنس کی یہ شاخیں اس قسم کے تصورات‌کلی کو استعمال کرتی ھیں: لامتناھی، تفاعل، احصاۓ صغاری، وغیرہ۔ انھیں نہ تو احساسات کی بنیاد پر سرتب کیا جاسکتا ھے اور نہ گھٹاکر احساسات کی سطح تک لایا جاسکتا ھے۔ اس کے باوجود وہ مسلمہ سائنسی حقیقتیں ھیں جن کی عملی اور نظریاتی اھمیت ھے۔ اس حقیقت سے لاادریت کی خامیاں منظر عام پر آتی ھیں جو جدید سائنس کے کئی بنیادی تصورات‌کلی کی وضاحت نہیں کرسکی۔

(۳) عقلیت اور دنیا کا ادراک

نظریۂ ادراک کے ارتقا پر فلسفیانہ عقلیت (rationalism) نے خاصا اثر ڈالا ھے۔ اس نے احساسات اور حسی مدرکات کو ماتحت قرار دیا اور زور دیا کہ ادراک کا مقصد منتہی اشیا کے بنیادی قوانین، خصوصیات اور رشتے دریافت کرنا ھے۔ اور یہ صرف منطقی استدلال کی بنیاد پر، صرف عقل سے حاصل کیا جا سکتا ھے۔ لیکن ھر استدلال کی ابتدا ھوتی ھے، ایک نقطۂ آغاز ھوتا ھے۔

اور یہ نقطۂ آغاز بعض بنیادی مقدمات، بدیہات یا اصولوں کو ہونا چاہئے جن کا تعلق کائنات یا اس کے انفرادی حصوں سے ہے۔ لیکن ان کا سرچشمہ کیا ہے؟ منطق کے قوانین اور قاعدے کہاں سے پیدا ہوتے ہیں جن کی بدولت اصولوں سے بتدریج استخراج کرکے ہم سارا صحیح علم حاصل کرتے ہیں؟ مذہبی عقلیت کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ ایزدی الہام اپنی مرضی سے ان قوانین کو فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ودیعت کرتا ہے۔ اس کے برعکس لامذہب عقلیت پسند یہ سمجھتے ہیں کہ اصولوں، بدیہات اور قوانین کو مفکر دریافت کرتے ہیں۔ وہ اپنے دماغوں کو مسلسل تربیت دے کر فطرت ثانیہ کے ذریعے ایسے تمام ضروری ابتدائی علم کو فہم میں لاسکتے ہیں جو واضح، معین اور ناقابل تردید ہوتا ہے۔ انسانی عقل بلندترین سند ہے۔ اور جب وہ اپنے تصورات کلی اور نظریات میں کوئی تناقض نہیں پاتی تو ان کے صحیح ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوسکتا ہے۔ استدلال کے اس طریقے پر بلاشبہ ریاضیات، خاص کر علم اقلیدس کی چھاپ صاف ظاہر ہوتی ہے۔ یہ کوئی اتفاقی بات نہ تھی کہ فرانسیسی فلسفی دیکارت (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) جو عقلیت کا ایک بانی تھا تجزیاتی علم اقلیدس کا بانی مبانی کہاجاتا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے خود اقلیدس کے علم اقلیدس

کو سائنسی مواد کی منطقی ترتیب کے لئے نمونہ سمجھا جاتا تھا۔ بہت سے مفکروں کو اقلیدسی علم اقلیدس میں جو خوبی نظر آئی وہ یہ تھی کہ وہ محدود تعداد میں بدیہات یعنی بہ‌ظاہر خودعیاں شرائط لازم سے ابتدا کرتا ہے، جن سے قدم بہ قدم منطق کے اصولوں اور ٹھوس ثبوتوں کے مطابق یکے بعد دیگرے اشکال نظری (theorems) اخذ کی جاتی ہیں۔ جن عقلیت‌پسندوں نے سب سے پہلے مطالبہ کیا کہ علم مکمل طور سے منطقی ہو انہوں نے بدیہات کے طریقے کو اپنا مطمح نظر قرار دیا۔

اگر ایزدی الہام سے نہیں تو ہم بدیہات کو کہاں سے حاصل کرتے ہیں؟ اگر احساسات اطلاع کے ناقابل اعتبار سرچشمے ہیں تو ہماری فطرت‌ثانیہ بیرونی دنیا کا واضح اور صاف علم کیسے فراہم کرسکتی ہے اور ہم بدیہات کے فوری نتائج اور مادی اشیا کے درمیان تعلق کیسے دریافت کرسکتے ہیں؟ عقلیت ان سوالات کے جواب نہیں دے سکی۔ جب ۱۹ ویں صدی میں تین ریاضیات‌دانوں لوباچیفسکی، ریمان اور بولیائی نے الگ الگ ثابت کیا کہ اقلیدس کی پانچویں شرط لازم (خطوط متوازی کا بدیہہ) خودعیاں نہیں ہے اور اسے کئی اور مفروضات سے بدلا جاسکتا ہے تو عقلیت پر سائنس نے سخت ضرب لگائی۔ ساتھ ہی طرح طرح کی قسم کے غیراقلیدسی علم اقلیدس نے ترقی کی جو حالانکہ ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن منطقی طور پر غیرمتضاد۔ حال

15*

میں نظریهٔ اضافیت کی دریافت اور بےشمار تجربات کے بعد جن میں خلائی پروازیں بھی شامل ھیں یه ثابت ھوچکا ھے که غیراقلیدسی علم اقلیدس اقلیدسی علم اقلیدس کے مقابلے میں خارجی دنیا کا کہیں زیادہ واضح اور سچا تصور فراھم کرتا ھے۔ چنانچه عقلیت کے نظریے نے سائنسی اور سب سے زیادہ ریاضیاتی علم کے بعض حقائق کی تشریح ضرور کی لیکن وہ ایک طرف سائنسی قوانین اور ادراکی سرگرمی کے درمیان اور دوسری طرف مادی مظاھر کے درمیان رابطے کو سمجھنے میں ناکام رھا۔

(۴) کلاسیکی عینیت اور نظریهٔ ادراک

ھم دیکھ چکے ھیں که ادراک کے جامع نظریے کو نه تو لاادریت پرست پیش کرسکے نه عقلیت پسند۔ حسی یا عقل کے عناصر کی اھمیت کو بڑھا چڑھا کر اور انہیں ایک دوسرے کا مدمقابل بنا کر وہ اس حقیقت کو بھول گئے که ان کے درمیان انسانی ادراک میں انہیں متحد کرنے والا ربط موجود ھے۔ مثال کے طور پر ایک طبیعیات داں پیمائشی آلے کے پلڑے پر سوئی کی جنبشوں کو دیکھ کر (بصارت کے ذریعے) انہیں برقی مقناطیسی حلقهٔ عمل میں تبدیلیوں سے مربوط کرتا ھے۔ چنانچه وہ ایک عمل میں منطقی استنباط اور بصری احساسات کو جوڑ

دیتا ہے۔ لیکن جو لوگ عمل ادراک کے حسی پہلو کو منطقی پہلو سے جدا کرتے ہیں وہ اسے بہت سادہ بناتے ہیں اور ادراکی سرگرمی کی حقیقی اور پیچیدہ نوعیت کو مسخ کرتے ہیں۔

کانٹ جرمن کلاسیکی عینیت کا بانی تھا۔ اس نے لاادریت اور عقلیت کے درمیان تضاد کو دور کرنے کے لئے نظریۂ ادراک کو ہم‌عصر فطری سائنس اور ریاضیات کی حاصلات کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ سب کو معلوم ہے کہ فطری سائنسیں اپنے آپ کو مشاہدے اور تجربات پر مبنی کرتی ہیں۔ لیکن جو علم اس طرح حاصل کیا جاتا ہے وہ بیرونی دنیا کے حقائق کے محض ظاہری، بدلتے ہوئے اور اتفاقی پہلو کو فہم میں لاتا ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں ظاہری پہلو یا مظہر کے پس‌پشت معروضی طور پر وجود رکھنےوالی مادی اشیا یا ''اشیاٴبالذات،، پوشیدہ ہوتی ہیں۔ ''اشیاٴ بالذات،، مظاہر پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مظہر اور شےبالذات کے درمیان ایک وسیع خلیج ہے۔ مظہر کا ادراک ہمیں حسی تجربے سے ہوتا ہے اور ''شےبالذات،، کا ہم صرف ذہن سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ خود ذہن قبل تجربی مقولات کی تشکیل ہے جو تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتے۔ ان زمروں کی تعداد بارہ ہے۔ ان میں لزوم، علیت وغیرہ ہیں۔ سائنسی قوانین کو مرتب کرنے میں وہ بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ چنانچہ کانٹ کے خیال میں

15—1027

حسی مدرکہ سے ہمیں اشیاءِ بالذات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا اور وہ اس سوال کا جواب نہیں دیتیں کہ ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ وہ وجود رکھتی ہیں۔

جیسا کہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کانٹ زمان و مکان کو ادراک کی قبل تجربی شکلیں سمجھتا تھا جن کی مدد سے حواس پر مبنی تجربی علم زیادہ منظم اور باترتیب ہوجاتا ہے۔ لیکن کانٹ یہ تشریح کرنے سے قاصر ہے کہ کیسے اور کیوں ان مقولات اور دوسری قبل تجربی شکلوں کا حسی موادوں پر عام طور سے اطلاق کیا جائے، اور یہ آخرالذکر اشیاءِ بالذات کے بارے میں کیا اطلاع فراہم کرتے ہیں جو اصولاً ناقابل ادراک ہیں۔

کانٹ کے فلسفے میں اندرونی تضاد ہے۔ ایک طرف وہ فطری سائنس کو مراعت دے کر معروضی اشیاءِ بالذات کا وجود تسلیم کرتا ہے اور انہیں احساسات کا سرچشمہ سمجھتا ہے۔ لیکن دوسری جانب عقلیت کے اصولوں پر ثابت‌قدمی سے چلنے کے لئے وہ اس بات سے انکار کرتا ہے کہ احساسات اور حسی مدرکات معروضی دنیا کا کافی صحیح انعکاس فراہم کرتے ہیں۔ وہ ادراک کی قبل‌تجربی شکلوں کو فیصلہ کن رول دیتا ہے۔ جرمن فلسفی جاکوبی نے کانٹی علمیات میں اس تضاد کو بتایا اور لکھا کہ شے بالذات کے بغیر کانٹ کے فلسفے کی اقلیم میں داخل ہونا مشکل ہے لیکن شے بالذات کے ساتھ

اس فلسفے کی اقلیم میں پڑے رہنا بھی اتنا ھی محال ھے۔

ممتاز جرمن فلسفی اور جدلیاتی منہاج کے ترجمان هیگل نے کانٹ کے فلسفے میں تضادات کو دور کرنے اور اسے زیادہ ثابت قدم بنانے کی کوشش کی۔ اس نے جرمن کلاسیکی عینیت کے نظریۂ ادراک کو "شے بالذات" سے قطعی طور پر نجات دلادی۔ لیکن اسی عمل میں اس نے فطری سائنسی مادیت کے عناصر بھی نکال پھینکے۔ هیگل کے خیال کے مطابق انسانی ادراک اپنے اندرونی محرک تضادات کی بدولت مسلسل ارتقا کررھا ھے۔ دنیا قابل ادراک ھے لیکن غوروفکر هستی کے رازھائے سربستہ کی جتنی زیادہ گہرائیوں میں داخل هوتا ھے یه واضح تر هوتا جاتا ھے که ادراک کے عمل کے ذریعے مطلق روح حقیقی دنیا میں اپنی معروضی قوانین کو ظاھر کرتی ھے۔ اس طرح پته چلتا ھے که دنیا کا علم حاصل کرنے کا مطلب اس کے روحانی اور عینی جوهر کا علم حاصل کرنا ھے۔ انسانی ادراک کی سرگرم اور جدلیاتی نوعیت کے نظریے کو مرتب کرنے میں هیگل کا بلاشبه بڑا هاتھ ھے لیکن اس کے باوجود اس کا نظریۂ ادراک ابتدا سے لےکر آخر تک عینیت پرست ھے۔ یہی سبب ھے که تجرباتی فطری سائنس نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ علاوہ ازیں هیگل اپنی هم‌عصر طبیعیات اور ریاضیات کے همیشه دوش‌بدوش نہیں چلا۔ لہذا فطرت کے

ارتقا پر فرمانروائی کرنے الے قوانین کے متعلق اس کے نتائج ۱۹ ویں صدی کے عظیم سائنس‌دانوں کے پیش‌کردہ تصورات کے بیشتر برخلاف تھے۔

عینیت‌پرست فلسفی ایک ایسا نظریۂ ادراک مرتب کرنے میں ناکام رہے جو نظریاتی اور تجرباتی فطری سائنس کی ضروریات اور نتائج کے مطابق ہوتا۔ یہ فریضہ مادیت‌پسند فلسفی بھی انجام نہیں دے سکے جن میں سے کئی اپنے زمانے کے ممتاز مفکر تھے۔ اس کے باوجود کہ قبل از مارکسی مادیت کافی مقبول تھی اور اس نے سائنس اور ثقافت پر اپنے گہرے نشان چھوڑے، ادراکی عمل کے تصور کے سلسلے میں اس میں کئی خامیاں بھی تھیں۔

(۵) مابعدالطبیعیاتی مادیت میں نظریۂ ادراک

فطری سائنس ۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدیوں میں اور ۱۹ ویں صدی کے آغاز تک میکانیاتی طریقوں سے تحقیقات کرتی رہی۔ چنانچہ مابعدالطبیعیاتی مادیت‌پسندوں کے نظریۂ ادراک کی امتیازی خصوصیات اسی کا نتیجہ تھیں۔

اس نظریے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان خارجی دنیا کا کم‌وبیش صحیح تصور اور ادراک کرسکتا ہے۔ ادراک کی بنیاد، انسان اور مادی حقیقت کے مواصلے کے ذرائع احساسات ہیں۔ مادیت‌پسند فلسفیوں کی رائے میں حسی مدرکات خارجی دنیا کی

شبیہیں اور ''نقلیں،، ہیں جو اس کی عکاسی کرتی ہیں۔ ادراک کے عمل میں احساسات کی اہمیت کے متعلق یہ خیال نہ صرف عام عقل سلیم کے رویے کا اظہار تھا جو ایک عام آدمی اختیار کرتا ہے بلکہ وہ عام طور سے ہمعصر فطری سائنس کی بھی علامت تھا۔ احساس کے اسی تصور پر داخلی عینیت پرستوں اور لاادریت پرستوں نے خاص کر شدت سے حملے کئے۔

مابعد الطبیعیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کا کمزور نکتہ یہ ہے کہ اس نے مجہول استغراق یعنی مشاہدے پر، جو اشیا کی تبدیلیوں سے وابستہ نہیں ہے، ضرورت سے زیادہ زور دیا۔ قبل ازمارکسی مادیت کی استغراقی نوعیت کا سبب اس اصول کو مطلق کردار عطا کرنا تھا جو اس وقت فطری سائنس میں عام تھا — سائنس دانوں کا اولین کام فطرت کا مشاہدہ کرنا ہے، نہ کہ اسے تبدیل کرنا۔ یہ اصول تجرباتی سائنس کی تاریخ کی اس نسبتاً ابتدائی منزل کے عین مطابق تھا جب وہ حقائق کو جمع کررہی تھی، انہیں ترتیب دے رہی تھی اور ان کی درجہ بندی کررہی تھی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ۱۷ ویں صدی سے ۱۹ ویں صدی تک تجرباتی ادراک کے وہ طریقے، جو جانچی جانےوالی اشیا پر سرگرم اثر ڈالنے سے وابستہ تھے، بہتر ہوتے گئے۔ لیکن مابعدالطبیعیاتی مادیت کے ترجمان ان کی پوری اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ مجہول استغراق

کا اور ادراک کے سرگرم کردار سے گریز کا ایک سبب یہ تھا کہ مابعدالطبیعیاتی مادیت پسندوں نے غوروفکر کے معروضی قوانین کے تجزیے کی اهمیت کو اچھی طرح نہیں سمجھا۔ مارکس نے لکھا ھے کہ یہ مادیت کی پرانی شکلوں کا کمزورترین نکتہ تھا۔ مابعدالطبیعیاتی مادیت پسند ادراک کو مجہول مشاهدے کی طرح سمجھتے تھے، نہ کہ فطرت اور معاشرے کی سرگرم ازسرنو تبدیلی۔ لیکن حقیقت یہ کہتی ھے کہ سچا سائنسی علم صرف دنیا کی سرگرم ازسرنو تعمیر کے دوران میں دستیاب ھو سکتا ھے۔

مابعدالطبیعیاتی مادیت پسند همارے تصورات اور احساسات کو مادی اشیا اور مظاهر کی شبیہیں تسلیم کرتے تھے۔ لیکن وہ غوروفکر کے ارتقا کے اصولوں کی توضیح کرنے میں ناکام رھے۔ وہ یہ نہیں بتا سکے کہ ادراک کیسے اور کیوں تبدیلی سے گزرتا ھے۔ وجہ یہ تھی کہ وہ ادراک کے بنیادی طریقوں اور شکلوں کو پائدار اور ناقابل تغیر خیال کرتے تھے۔ اسی سبب سے ان کا نظریہ کمزور رھا اور معاشرے اور سائنس کے فروغ نے جو سوالات کھڑے کئے وہ ان کے جواب دینے میں ناکام رھا۔ لہذا ضروری ھوگیا کہ انسانوں کی ادراکی سرگرمی سے متعلق مسائل کی جانب بنیادی طور پر مختلف روش اختیار کی جائے۔ جدلیاتی مادیت نے جو نظریۂ ادراک پیش کیا اس نے یہ ضرورت پوری کردی۔

(٦) ادراکی عمل کا جوهر

صدیوں تک انسان سوچ میں پڑے رهے که اجرام فلکی کی ابتدا کیسے هوئی، کس نے ان کی حرکت کی سمت معین کی۔ انهوں نے کرۂارض کے فطری تابع سیارے چاند پر خاص کر توجه دی۔ دوربین ایجاد هونے کے بعد جب انسان پیچیده هیئتی آلے استعمال کرنے لگے اور هیئتی فوٹوگرافی اور راڈر وغیره کو کام میں لانے لگے تو انهیں چاند کی بابت بهت کچھ معلومات حاصل هوئیں۔ یه سب معلومات بےشمار مشاهدات کا نتیجه تهیں۔ اس کے باوجود تا حال هیئت‌داں اور ماهرین هیئتی طبیعیات ان سوالات کا ٹهیک ٹهیک جواب نهیں دےسکے که چاند کی ابتدا کیسے هوئی، اس کا غیرمرئی حصه کیسا هے، چاند کی سطح سخت هے یا بهربهری، قمری گڑهوں اور ''بحیروں،، نے کیسے تشکیل پائی۔ ان سوالات کا جواب دےکر انسان فطرت کے کئی راز افشا کرسکتے اور نظام شمسی کی تاریخ کے متعلق واضح خیال قائم کرسکتے تهے۔ مختلف حقائق کی لگ‌بهگ صحیح طور پر تشریح کرنے کےلئے سائنس‌دانوں نے کئی مفروضے پیش کئے۔ ایک ایک اهم نقطے کی بابت کئی مفروضے پیش کئے گئے اور عرصے تک یه فیصله نهیں کیا جاسکا که ان میں سے کون‌سا صحیح هے۔ مثال کے طور پر ۱۹ویں صدی کے فرانسیسی فلسفےداں اوگیوست کونت نے دعوی کیا

که چاند کا دوسرا رخ انسانوں کےلئے همیشه معمه رهےگا۔ لیکن مصنوعی اسپوتنکوں نے چاند کے دوسرے رخ کی تصویریں لیں، خودکار تجربهگاهوں اور خلانوردوں کی مدد سے چاند کی سطح کا کھوج لگایا گیا اور وه چاند کی مٹی کے نمونے زمین پر لے کر آئے۔ اب ان سوالات کا خاصا صحیح جواب دینا ممکن هے۔

اس پر غور کرتے وقت همیں مندرجهٔ ذیل بنیادی نکات کو پیش‌نظر رکھنا چاهئے۔ پهلے، کسی شے کا علم حاصل کرنے کے لئے مشاهده بهت‌هی اهم هے، خواه وه حواس کے ذریعے سے هو یا آلات کے وسیلے سے۔ دوسرے، زیرتحقیق مظاهر کے ساتھ صرف سرگرمی سے عمل‌باهم کرکے هی انسان شے کی بنیادی خصوصیات اور اس کو منضبط کرنےوالے قوانین کا ادراک کرسکتے هیں۔

خارجی مظاهر کو ان کے اهم کارهائے منصبی میں مداخلت کئے بغیر، زیرمطالعه عوامل کے ساتھ باهمی عمل کئے بنا مشاهده کرنا مجهول استغراق هے۔ اس طرح هم ان مظاهر اور عوامل کے متعلق صرف کچھ معلومات هی حاصل کرسکتے هیں لیکن ان کے گهرے رابطوں، بنیادی خصوصیات اور رشتوں کی بابت کچھ علم حاصل نهیں کرسکتے۔ کسی درخت کے بارے میں استغراق سے هم صرف اس کا رنگ، اس کے پتوں کی شکل، اس کی پھننگ کی صورت، اس کی چھال کی نمایاں خصوصیات، مٹی جسے اس

کی نوع پسند کرتی ہے، وغیرہ بیان کرسکتے ہیں۔ لیکن اس کے تنے میں حلقے دیکھ کر درخت کی عمر معلوم کرنے کےلئے اسے آرے سے کاٹنے کی ضرورت ہے۔ یہ دریافت کرنے کے واسطے کہ پودے کے خلیے کیسے تشکیل پاتے ہیں اور ان میں حیاتیاتی کیمیائی عوامل کیسے ہوتے ہیں ہمیں خردبین اور کیمیائی ردعمل استعمال کرنا چاہئے، ہمیں درخت یا اس کے حصوں کے لئے مصنوعی ماحول پیدا کرنے، اسے اندھیرے میں رکھنے یا کاربونک ایسڈ گیس کے بغیر فضا میں رکھنے یا ایسی مٹی میں اسے بونے کی ضرورت ہے جس میں عام طور پر موجود کسی نہ کسی غذابخش شے کو مصنوعی طریقے سے علحدہ کرلیا گیا ہو وغیرہ۔ ہمیں درخت پر مزید پیچیدہ عوامل کرنا چاہئے تاکہ ہم اس کی سختی، لچک یا اس کی کیمیائی ساخت معلوم کرسکیں۔ اس کا مطلب ہے تنے کے مختلف حصوں، جڑوں، شاخوں اور پتوں کو کئی بار موڑنا، توڑنا اور ان پر کیمیائی اشیا لگانا۔ زیرتحقیق شے کے ساتھ اس سرگرم باہمی عمل کو اشیا پر اوزاروں کے ذریعے سرگرمی کہتے ہیں۔ جو کچھ ہم اس سرگرمی سے معلوم کرتے ہیں اسے مجہول استغراق سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

چنانچہ ہم اس اہم نتیجے پر پہنچتے ہیں: ادراکی عمل میں یہ شامل ہے (۱) ادراک کا معروض، (۲) معروض پر آلات، اوزاروں وغیرہ کے ذریعے انسان

کی سرگرمی اور (۳) علم جو معروض کی خصوصیات اور خواص کے انعکاس کی طرح اس سرگرمی کے دوران دریافت کیا گیا ہو۔

اب ہم جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک اور گذشتہ فلسفیانہ نظاموں کے نظریہ‌ہائے ادراک کے درمیان بنیادی فرق کو بیان کرسکتے ہیں۔

وہ نظام خواہ کچھ بھی تھے — مادیت‌پسند یا عینیت‌پرست — سب ادراکی عمل کو متعلقہ معروضات اور انسانی علم کے درمیان دو عناصروالا رشتہ کہتے تھے۔ اشیا پر اوزاروں اور آلات کے ذریعے سرگرمی، ادراک میں آنےوالے معروضات پر انسان کے سرگرم اثر کو نظرانداز کیاجاتا تھا۔ یہی سبب ہے کہ پرانے مادیت‌پسند اور عینیت پرست فلسفی دنیا کے قابل ادراک ہونے کے متعلق اپنے جوابات کا جواز پیش کرنے میں ناکام رہے۔ بہ الفاظ دیگر پرانے فلسفیانہ نظاموں میں اس کسوٹی کی کمی تھی جس کی مدد سے ان کے فلسفیانہ رویوں کی تصدیق کی جاسکے۔

نظریۂ ادراک کی جانب جدلیاتی مادیت کی رسائی بالکل مختلف نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ وہ دنیا کے قابل ادراک ہونے کی مادی بنیاد اور معروضی کسوٹی پر زور دیتی ہے۔ لاادریت‌پرستوں اور کانٹ کے پیروؤں کے مقابلے میں جدلیاتی مادیت‌پسندوں نے دعوی کیا کہ دنیا قابل‌ادراک ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس مسئلے کو قطعی مختلف نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا۔ اس پر غور کرنے کے لئے کہ

ہمارے احساسات، حسی مدرکات اور تصورات جو اشیائ بالذات کا انعکاس کرتے ہیں کس حد تک ان کے مطابق ہیں، جدلیاتی مادیت یہ معلوم کرنے پر زور دیتی ہے کہ یہ احساسات، حسی مدرکات اور تصورات کیسے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے اندر کا علم انسان کو عمل کرنے، ماحول میں صحیح سمت اختیار کرنے اور تاریخی فرائض کے مطابق اسے ڈھالنے کے قابل کیسے بناتا ہے۔ اینگلس نے لکھا ہے: ''اگر ہم کسی فطری مظہر کے متعلق اپنے تصور کی صحت کو اسے خود بنا کر ثابت کرسکتے ہیں... اپنے مقاصد کی اس سے خدمت کرا سکتے ہیں تو اس سے کانٹ کی ناقابل گرفت 'شے بالذات، کا خاتمہ ہو جائےگا۔ ''* چاند پر خودکار اسٹیشنوں کا آہستگی سے اترنا، ان کی واپسی، چاند پر گشتی تجربےگاہ کا طویل سفر، اس پر انسان کا کامیابی سے اترنا — ان تمام باتوں نے چاند کی سطح کے ڈھانچے کی بابت ہمارے حقیقی علم کی تصدیق کی۔

لہذا جدلیاتی مادیت‌پسند نظریۂ ادراک کا بنیادی رویہ یہ ہے: خارجی دنیا کے ادراک کی بنیاد اشیا پر اوزاروں اور آلات کے ذریعے انسانی سرگرمی ہے۔ اگر زیر تجربہ اشیا کی بنیادی خصوصیات کے بارے میں ہمارا علم بعض مادی اشیا کو ازسرنو

---

*اینگلس ''لوڈویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ،، باب دوم۔

کرنے میں یا بعض مطلوبہ تبدیلیاں کرنے میں ہمیں مدد دیتا ہے تو یہ علم صحیح ہے۔

اشیا پر اوزاروں اور آلات کے ذریعے اس سرگرمی کو عمل کہتے ہیں۔ اب ہم عمل کی امتیازی خصوصیات اور ڈھانچے سے اور ادراک میں اس کی اہمیت سے بحث کریں گے۔

(۷) ادراک کی بنیاد اور کسوٹی

عمل کا فلسفیانہ مفہوم اپنے مخصوص معنی رکھتا ہے۔

انسان کا کئی مظاہر سے رابطہ ہوتا ہے جو فطرت، معاشرے یا انسانی غوروفکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر جدید سماج کے پیچیدہ حالات میں اپنی صحیح سمت دریافت کرنے اور کام کرنے کےلئے اسے معاشرے کے ارتقا پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین کو جاننا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ فطری اشیا کی طرح سماجی تشکیلوں کا عمل اور ان کی تبدیلی، طبقاتی جدوجہد کے قوانین، ثقافت کی ترقی کے قوانین کا مطالعہ ان آلات یا اوزاروں کی مدد سے نہیں کیا جاسکتا جو فطرت کے معروضات یا اس کے بدلنے کےلئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ کیا اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ جب ہم پیچیدہ ادراکی افعال سے دوچار ہوتے ہیں تو اشیا پر اوزاروں اور آلات

کے ذریعے سرگرمی جسے ہم نے علم کی بنیاد اور کسوٹی بتایا بےمعنی ہوجاتی ہے؟

یہ بہتر ہے کہ ہم نتائج اخذ کرنے میں جلدی سے کام نہ لیں - سچ پوچھئے تو کام اور عام طور سے اشیا پر اوزاروں اور آلات کے ذریعے سرگرمی سماجی مظاہر ہیں - انہیں انجام دینے کےلئے انسانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ قائم کرنا پڑتا ہے، کسی نہ کسی شکل میں تنظیم بنانا ہوتی ہے، معلومات کا تبادلہ کرنا پڑتا ہے، تجربے کو جمع کرنا اور اسے دوسروں تک پہنچانا اور وسیع کرنا ہوتا ہے - لہذا عمل کا یا زیادہ وسیع معنی میں معاشرتی اور پیداواری عمل کا تصور یہ ہے کہ وہ ان عوامل اور افعال کا کل مجموعہ ہے جن کا سرچشمہ اشیا پر انسان کی اوزاروں اور آلات کے ذریعے سرگرمی ہے اور جو اس سرگرمی اور اس کے فروغ کےلئے حالات فراہم کرتے ہیں - اس معنی میں معاندانہ طبقاتی معاشرے میں طبقاتی جدوجہد سماجی اور پیداواری عمل کا ایک فیصلہ کن عنصر ہے کیونکہ وہ پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے فروغ سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا ارتقا اور نتائج سماجی پیداوار کی مزید ترقی کےلئے فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں - طبقاتی جدوجہد کے دوران نہ صرف مختلف سیاسی نظریات پیش کئے جاتے ہیں بلکہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ معین طبقات کے مفاد کا کتنی وفاداری سے اظہار کرتے ہیں، ان کے پیش کردہ

مقاصد معاشرے کے ارتقا کی ضروریات سے کس حد
تک مطابقت رکھتے ہیں اور جدوجہد کی مجوزہ
شکلیں اور طریقے کہاں تک موثر ہوتے ہیں۔

اب ہم انسان کی ساری سرگرمی کو سرگرمی کی
دو باہمی مربوط قسموں — معروضی اور داخلی — میں
تقسیم کرسکتے ہیں۔ معروضی سرگرمی انسان کے
تمام سماجی اور پیداواری عمل کو محیط کرتی ہے
کیونکہ اس کی تعمیل انسان کے داخلی ارادوں اور
مرضی سے آزاد قوانین کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ مثال
کے طور پر آہنگر پریس سے پانی کی آہنگری کرنا
یا زمین میں سوراخ کرنےوالے ٹربو برمے سے کیلیں
ٹھونکنا ناممکن ہے۔ جو سماج نجی ملکیت پر مبنی
ہو اس میں طبقاتی جدوجہد کو ختم کرنا ناممکن
ہے۔ اپنی پیداواری سرگرمی کے عمل کے دوران
میں انسان فطرت سے باہمی طور پر عمل کرتے
ہوئے سب سے پہلے استعمال ہونےوالی اشیا اور
اوزاروں کی معروضی خصوصیات پر تکیہ کرتا ہے۔
بلاشبہ انسان اپنے لئے باشعور طور پر ایک مقصد
مقرر کرتا ہے اور اپنے افعال سے باخبر ہوتا ہے۔
لیکن معروضی حالات اور وہ قوانین فیصلہ کن ہوتے
ہیں جن کے تحت یہ افعال ہوتے ہیں۔ اور یہ
ماتحتی انسان کی مرضی اور شعور سے آزاد ہے۔
جدلیاتی مادیت کے بانیوں نے بتایا کہ ابتدائی طور
پر انسان کی داخلی یعنی ادراکی سرگرمی اس کی معروضی
یعنی اوزاروں اور آلات کے ذریعے عملی سرگرمی سے

جڑی ہوتی ہے۔ صرف ارتقا کی نسبتاً اگلی منزل میں داخلی سرگرمی معروضی سرگرمی سے جدا ہوجاتی ہے۔ ایک وحشی اور بچے کے طریقۂ فکر کا مقابلہ کرنے کے بعد یہ آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے کہ فکر کی سادہ‌ترین عادتیں، مشاہدہ کرنے کی، اشیا کی مماثلت اور فرق کو دیکھنے اور معین کرنے کی صلاحیت مادی اشیا کے براہ‌راست استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہئے کہ صرف عمل سے دنیا کے ادراک کے پیچیدہ مسائل آخرکار حل ہو جاتے ہیں۔ سائنس یا روزمرہ کی زندگی میں جو سوالات اٹھتے ہیں ان کے مختتم اور دوامی جوابات کی خواہش ادراک کی جانب مابعدالطبیعیاتی رسائی کی خصوصیت ہے۔ ان میں سے بعض جوابات ہمیں ناقابل تردید معلوم ہوتے ہیں۔ اور واقعی روزمرہ کی زندگی کے محدود حلقے پر ان کا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اینگلس لکھتے ہیں: ''عقل سلیم صرف اپنی چہار دیواری کی گھریلو دنیا میں باعزت حضرت ہیں۔ لیکن جب وہ تحقیق کے وسیع میدان میں قدم رکھتے ہیں تو عجیب‌وغریب جان جوکھوں کے کام کرنے لگتے ہیں۔ ''*

ہمارا علم جس طرح تبدیلی سے گزرتا ہے اس کا انحصار عمل کی شکلوں پر ہے۔ اگر یہ شکلیں

---

*اینگلس ''قاطع ڈیورنگ''، دیباچہ۔

مستحکم ہوتی ہیں، اگر بعض افعال دہائیوں یا صدیوں تک دہرائے جاتے ہیں تو جو علم ان سے حاصل ہوتا ہے وہ مستحکم اور دوامی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جوں ہی عملی سرگرمی میں کوئی سنجیدہ تبدیلیاں ہوتی ہیں تو ان سے منسلک علم بھی تیزی سے بدلنے لگتا ہے۔ عام طور پر عمل انتہائی گوناگوں ہے، اس میں غیریقینیت کا عنصر ہوتا ہے۔ اس میں کیفیتوں، خصوصیات اور امتیازات کا اتنا وسیع سلسلہ شامل ہوتا ہے کہ ہمارے لئے ان کا ہمیشہ کےلئے جاننا درحقیقت ناممکن ہے۔ عمل کی یہ غیریقینیت، تغیرپذیری اور نقل پذیری ہی ادراک کا ایک بنیادی عنصر ہے۔ لینن نے لکھا ہے کہ عمل اتنا غیرمعین ہے کہ ہمارے علم کو ساکن رہنے کی اجازت نہیں دیتا۔ تو پھر کیا وہ علم کے صحیح ہونے کی کسوٹی ہوسکتا ہے؟ ہمیں معلوم ہے کہ خارجی اشیا کی تغیرپذیری اور نقل‌پذیری کے متعلق مبالغہ آمیز دعوی کرکے بعض فلسفے‌داں اس نتیجے پر پہنچے کہ دنیا کا ادراک ناممکن ہے کیونکہ اشیا زیادہ تیزی سے تبدیل ہوتی ہیں بہ‌نسبت ان کا مطالعہ اور بیان کرنے کے۔ لیکن دنیا کے قابل ادراک ہونے کے عینیت‌پرست خیال کی تردید عمل سے بہتر اور کوئی چیز نہیں کرتی جس میں لوگوں کے افعال بیسیوں اور سیکڑوں بار دہرائے جاتے ہیں اور ان سے لگ بھگ یکساں نتائج اخذ ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر یہ حقیقت کہ سیکڑوں مصنوعی اسپوتنک معین مداروں پر کرہ ارض کے گرد پرواز کررہے ھیں اور خلائی اسٹیشن چاند کے ایک معین مقام پر اترتے ھیں اور کئی بار یہ عمل دھراتے ھیں اچھی طرح ثابت کرتی ھے کہ عمل، خواہ وہ پیداواری عمل ھو یا سائنسی تجربہ بیرونی مظاھر کی مستحکم اور متواتر خصوصیات دریافت کرنے میں اور ان کا سچا علم حاصل کرنے میں مدد دیتا ھے۔

لہذا ھم تین نتائج اخذ کرسکتے ھیں: (۱) عمل ادراک کی معروضی بنیاد ھے اور ساتھ ھی وہ کسوٹی جو یہ معین کرتی ھے کہ ھر مظھر کا ادراک کس حد تک گھرا اور صحیح ھے، (۲) عمل اتنا نقل‌پذیر، غیرمعین اور تغیرپذیر ھے کہ علم کو جامد نہیں رھنے دیتا، وہ ادراک کی ترقی کا بنیادی عنصر ھے، (۳) عمل اتنا قطعی ھوتا ھے کہ سچے علم کو غلط سے، مادیت‌پسند رسائی کو عینیت‌پرست رسائی سے علحدہ رکھتا ھے۔ وہ ادراک کے مادیت‌پسند نظریے کی تصدیق کرتا ھے۔

(۸) علم اور سچائی

ادراک کا عمل ایک ایسا عمل ھے جس میں فکر کے داخلی افعال اور کارروائیاں تجربوں اور سرگرمی کی معروضی شکلوں سے قریبی طور پر مربوط

ہوتے ہیں۔ علم پر، جو اس عمل کی پیداوار ہے،
ان باہمی تعلق رکھنےوالے پہلوؤں کی چھاپ ہوتی
ہے۔ اس لئے یہ معلوم کرنا انتہائی اہم ہے کہ
ہمارے علم کے کس حصے کی بنیاد معروضی عنصر
پر ہے اور کس حصے کی داخلی عنصر پر۔ اگر
ہم سائنس کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو ہم مثال کے
طور پر اجرامِفلکی کے جو نظام شمسی میں شامل
ہیں اور خاص کر چاند کے اپنے علم کے ارتقا کا
کھوج لگاسکتے ہیں۔ اگر نامکمل ابتدائی علم کو
قریب سے جانچیں جو پراچین سے محفوظ چلا آیا ہے
تو وہ دو مختلف حصوں پر مشتمل نظر آتا ہے۔
اس علم میں کچھ انسان کے حواس (مثلاً بصارت) کی
تشکیل پر، مشاہدہ کرنےوالے کی جائے وقوع پر،
مشاہدے میں اس کی مہارت، محنت، توجہ وغیرہ
پر مبنی ہے۔ اور اس میں کچھ — جو دوسرا حصہ
ہے — نہ تو انفرادی شخص پر اور نہ عام طور
سے انسانیت پر منحصر ہے۔ یہ حقیقت کہ بعض
وقت چاند طشتری کی طرح نظر آتا ہے اور بعض وقت
درانتی کی طرح اس کا انحصار جزوی طور پر مشاہدہ
کرنےوالے کی جگہ پر ہے اور جزوی طور پر چاند
اور سورج کی معروضی جائےوقوع پر۔ لیکن چاند
کی شکل، وہ رفتار جس سے چاند کرۂارض کے گرد
گردش کرتا ہے یا چاند کی چٹانوں کی کیمیائی ساخت
کسی طرح سے بھی مشاہدہ کرنےوالے کی جگہ پر
منحصر نہیں ہوتی۔

مشاھدے کے ذرائع جیسے جیسے بہتر بنائے جارہے ھیں، بصری دوربین کی جگہ ریڈیو دوربین، راڈر، لازیر اور خلائی تجربےگاھیں لے رھی ھیں چاند کے متعلق ھمارا عام زیادہ پیچیدہ اور گوناگوں ھوتا جارھا ھے۔ اس کے ساتھ چاند کے متعلق ھمارے علم میں وہ حصہ جو فرد اور عام طور سے انسانیت پر منحصر نہیں ھے بلکہ معروضی عناصر سے معین ھوتا ھے کہیں زیادہ بڑھ رھا ھے۔

لیکن کیا ھم دعوی کرسکتے ھیں کہ ھم اس منزل تک پہنچ گئے ھیں یا پہنچ جائیں گے جب علم کی سطح سو فیصدی معروضی عناصر پر مبنی ھوگی اور اس کا انسان سے کوئی تعلق نہ ھوگا؟

جدید سائنس کو بیشتر دستیاب معلومات کی نوعیت نہ صرف زیر تحقیق شے پر بلکہ گوناگوں آلات پر بھی منحصر ھوتی ھے جن کے ذریعے محقق اور شے باھمی طور پر عمل کرتے ھیں۔ یہ صحیح ھے کہ علم حاصل کرنےوالے ان سب ذرائع کا وجود معروضی ھوتا ھے لیکن انسان انہیں تخلیق کرتا ھے، لہذا ان کا انحصار ایک حد تک داخلی عنصر پر ھے۔ علاوہ ازیں ادراکی عمل سے ھم انسانی دماغ، اعصابی نظام، مشاھدہ کرنےوالے کے ھنر، صلاحیت، اس کے حواس کی تیزی وغیرہ کو خارج نہیں کرسکتے۔ چنانچہ علم کا وہ حصہ جو انسان پر منحصر نہیں ھوتا بڑھتا جاتا ھے لیکن داخلی عنصر کم‌وبیش باقی رھتا ھے۔ سائنس کا مقصد ھمارے

علم کے اس حصے کو مسلسل بڑھاتے رہنا ہے جو معروضی قوانین، اشیا کی بنیادی امتیازی خصوصیات اور رابطوں کی عکاسی کرتا ہے اور جو نہ انفرادی شخص پر مبنی ہے نہ عام طور سے انسانیت پر۔ لینن نے علم کے اس حصے کو معروضی سچائی کہا ہے۔

مندرجۂ بالا مثال سے معروضی سچائی کی ایک بنیادی امتیازی خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ معروضی سچائی تبدیل اور وسیع ہوتی رہتی ہے، ارتقا کرتی رہتی ہے۔ قدیم مفکر، جو علم ہیئت پر کافی توجہ دیتے تھے، سیاروں کے متعلق خاصی معلومات رکھتے تھے۔ یہ قمری جنتریوں سے دیکھا جا سکتا ہے جو ماضی بعید میں مرتب کی گئی تھیں اور چاند کی روشن سمت پر دھبوں، پورے چاند کی مدت کے حساب کی قابلیت اور سورج گرہن کی پیش گوئی کے متعلق دستاویزوں سے بھی۔ یہ سب معروضی سچائی کے عیاں عناصر ہیں۔ اس کے باوجود چاند کے متعلق عجیب وغریب دیومالائی داستانوں کے مقابلے میں ان کا تناسب انتہائی قلیل تھا۔ ۳۵۰ سال پہلے دوربین ایجاد ہونے کے بعد کرۂارض کے قدرتی تابع سیارے کے متعلق معروضی معلومات کا ذخیرہ بڑھتا گیا۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی ادراک کی تاریخ کی ہر منزل میں معروضی سچائی کی سطح بلندتر ہوتی گئی اور اس سے داخلی عناصر دور ہٹتے گئے۔ معروضی سچائی کے ارتقا میں ان منزلوں

کو اضافی سچائی کہا جاتا ہے (یا معروضی سچائی کی اضافی شکل)۔

لہذا معروضی سچائی جو مسلسل فروغ پانےوالی اور پیچیدہ ہونےوالی عملی سرگرمی سے متاثر ہوتی ہے خود بھی مسلسل ترقی کرتی ہے۔ وہ مختتم، مکمل، ناقابل تغیر نہیں ہوسکتی۔ اس کے برعکس وہ ایک شے کے متعلق اضافی سچائیوں کے تسلسل کی طرح پیش آتی ہے، اور سچائی کے ارتقا کی ہر متواتر منزل پچھلی منزل کے مقابلے میں زیادہ بھرپور اور زیادہ دوررس ہوتی ہے۔ لینن نے اسی عمل کو ادراک کی جدلیات بیان کیا ہے۔ کانٹ اور اس کے حامیوں کے مقابلے میں جن کا خیال تھا کہ مظہر اور ''شےبالذات،، کو ایک خلیج منقسم کرتی ہے، جدلیاتی مادیت کی علمیات ادراک کے عمل کو ان عملوں کا ایک تسلسل خیال کرتی ہے جن میں زیرمطالعہ اشیا کی خصوصیات اور ان کے اندرونی باھمی رابطوں کے متعلق معروضی معلومات ہوتی ہیں۔

کیا اس قسم کے عمل کا نتیجہ اشیا کے مکمل اور ہمہ‌پہلو علم میں نکل‌سکتا ہے؟ اگر ہم یہ سوچیں کہ مادی دنیا میں، یہاں تک کہ اس کے ایک ٹکڑے میں عملی طور پر بےشمار رابطے، خصوصیات اور رشتے ہوتے ہیں تو ہم پر یہ عیاں ہوجائےگا کہ زیرمطالعہ مظاہر کے ہر پہلو کو محیط کرنےوالا مکمل اور مختتم علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارد گرد

اشیا فروغ پاتی اور بدلتی رہتی ہیں اور اس طرح نئی خصوصیات اور نئے رابطے حاصل کرتی ہیں تو یہ اور بھی صحیح معلوم ہوتا ہے۔ خواہ وہ زندہ اجسام ہوں جو باہمی عمل کرنے والے کروڑوں خلیوں پر مشتمل ہوتے ہیں، یا معاشی نظام جو ہزاروں معاشی اداروں اور لاکھوں مزدوروں، مختلف اشیا تیار کرنےوالی ہزاروں مشینوں کو محیط کرتے ہیں، یہ سب اتنے پیچیدہ ہیں کہ ان کی بابت ہر چیز کا علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔

لہذا مکمل اور مختتم علم، جسے مطلق سچائی بھی کہاجاتا ہے، صرف سادہ معروضات کے متعلق حاصل کیا جاسکتا ہے جن میں نسبتاً کم اجزا اور رابطے ہوتے ہیں۔ ایسے معروضات ہمیں ریاضیات میں ملتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی کسی چیز کے بارے میں مکمل سچائی بیان کرنے کے لئے بےانتہا تجرید اور قیود سے کام لینا پڑتا ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ مکمل سچائی ناقابل حصول ہے تو کیا ہم اس کی معروضیت سے انکار کرتے ہیں؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ لاادریت‌پرست جو انکار کرتے ہیں کہ دنیا قابل ادراک ہے صحیح کہتے ہیں؟ ایسے مفروضات کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اگر ادراک کی جانب ہماری روش جدلیاتی ہو، ایسی بات کی طرح نہیں جس کا مکمل ہونا لازمی ہے بلکہ خارجی دنیا کے متعلق ہمارے علم کی مسلسل ترقی کی طرح، تو ہمیں ماننا پڑے گا

که دنیا قابل ادراک ہے۔ یه اس معنی میں نہیں
که هم اس کا ادراک همیشه کے لئے کرلیتے ہیں
بلکه اس معنی میں که هم دستیاب اضافی سچائیوں
میں اضافه اور توسیع کرسکتے ہیں، عملی سرگرمی
سے ان کی تصدیق کرسکتے ہیں اور انہیں مصفا
بناسکتے ہیں۔

لہذا مطلق اور اضافی سچائی معروضی سچائی کی
دو شکلیں ہیں، اور مطلق سچائی اضافی سچائیوں
کا غیرمتناہی سلسله ہے جو یکے بعد دیگرے آتی
ہیں۔

جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کے متعلق ہمارا
مختصر بیان یہاں ختم ہوتا ہے۔ جدلیاتی مادیت
نے حسیاتی اور عقلی ادراک کی مابعدالطبیعیاتی
مخالفت پر عبور حاصل کرنے کے بعد دنیا کے قابل
ادراک ہونے کے سوال کو ایک نئے طریقے سے پیش
کیا اور اسے نئے طریقے سے حل کیا۔ علم کے مسائل
میں پہلی بار دنیا کے قابل ادراک ہونے کی بنیاد
اور کسوٹی کی حیثیت سے معاشرتی اور پیداواری
عمل کی اہمیت سے تعلق رکھنے والے مسائل شامل
کئے گئے۔ اس نے ادراکی عمل میں احساسات اور
منطقی غوروفکر کے درمیان رشتے کو نئے طور پر
سمجھنے میں مدد دی۔ بےشمار پیچیدہ مسائل پر
نئی روشنی ڈالی گئی جن کا تعلق دنیا کے سائنسی
ادراک کی جدید شکلوں اور طریقوں سے ہے۔

دسواں باب

سچائی کی جانب جدلیاتی راستہ

(۱) احساس کی اصل

هم جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کے اصولوں سے واقف هو چکے هیں - اب هم یه مطالعه کریں گے که عمل ادراک کیسے هوتا هے، وه کن منزلوں سے گزرتا هے، ان کا ایک دوسرے سے کیا ربط هے اور حقیقی دنیا کے همارے علم میں ان کا حصه کیا هے -

''...یکایک... میں نے واضح طور پر تیز اور چوندهیا دینےوالی سیاه بجلی دیکھی...'' کوپرین* کا ایک کردار کہتا هے - ''میں اس مظہر کا سبب ابھی تک نہیں سمجھ سکتا - کیا بجلی کی مسلسل کوند سے میری بینائی کمزور هوگئی تھی اس لئے

---

*الیکساندر کوپرین (۱۸۷۰ء تا ۱۹۳۸ء) ممتاز روسی نثرنگار -

غلطی ہوئی یا وہ بادلوں کی اتفاقی ترتیب تھی، یا ہوسکتا ہے کہ اس منحوس دلدلی وادی کی خصوصیت ہو؟،،

ہر شخص اگرچہ اتنے غیر معمولی نہیں تو پھر بھی اس سے ملتے جلتے حوادث سے دوچار ہوتا ہے۔ ہمارے بصری، سمعی، لمسی اور دوسرے تاثرات عام طور پر ہمیں تعین سمت اختیار کرنے کا موقع دیتے ہیں۔ اس کے باوجود اکثر ہم ان پر اعتبار نہیں کرتے کیونکہ کبھی ایسے تاثرات دھوکا بھی دے سکتے ہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ ایک ہی موسم ایک شخص کو سرد محسوس ہوتا ہے اور دوسرے کو گرم۔ ایک شخص کو سطح بالکل چکنی محسوس ہوتی ہے اور دوسرے کو کھردری۔ ایسے واقعات کو پیش کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ ہمارے حواس ناقابل اعتبار ہیں اور جو احساسات وہ پیدا کرتے ہیں مادی اشیا اور عوامل کی خصوصیات کی عکاسی نہیں کرتے اور انہیں اس ثبوت کے واسطے پیش نہیں کیا جاسکتا کہ حقیقی دنیا وجود رکھتی ہے۔

آخر احساس ہے کیا؟ اس کا انحصار حواس پر کس طرح ہوتا ہے، اسے کیا چیز پیدا کرتی ہے؟ احساس سے بحث کرتے وقت ضروری ہے کہ اس اصطلاح کے دو مطالب میں امتیاز کیا جائے۔ اول، احساس کا مطلب اردگرد کے ماحول سے حواس کا باہمی عمل اور اس سے وابستہ اعصابی نظام کے

اندر اطلاع کی ترسیل کا مادی عمل ھے۔ دوم، یہ اصطلاح مندرجۂ بالا عمل کے نتیجے کو بیان کرنے کےلئے استعمال کی جاسکتی ھے یعنی دماغ میں ابھرنےوالی شبیہ جو شعور کی ایک حقیقت ھے۔

مثال کے طور پر انسان کے بصری احساسات کو لیجئے جو خارجی اطلاع کا ۹۰ فیصدی حصہ انسان کو فراھم کرتے ھیں۔

روشنی جب کسی شے پر پڑتی ھے تو جزوی طور پر جذب ھوجاتی ھے اور جزوی طور پر منعکس ھوتی ھے اور اس طرح آنکھ تک پہنچتی ھے۔ روشنی مختلف توانائی کی برقی مقناطیسی لہروں پر مشتمل ھوتی ھے۔ ان میں کون‌سی منعکس ھوتی ھیں اور کن کو شے جذب کرلیتی ھے اس کا انحصار شے کی سطح کی طبیعیاتی کیمیائی نوعیت پر ھوتا ھے۔ چنانچہ ان لہروں کے کردار ھی میں جو منعکس ھوتی ھیں مادی شے کی نوعیت کے متعلق ابھی تک بےشناخت اطلاع شامل ھوتی ھے۔ آنکھ تک پہنچنے والی روشنی کی شعاعوں کی پہلی تبدیلی اس وقت ھوتی ھے جب آنکھ کی شفاف جھلی سے گزرتے ھوئے وہ منعطف (refracted) ھوتی ھیں۔ پھر وہ زجاجیہ میں فوکس کی جاتی اور آنکھ کے پردے پر پڑتی ھیں۔ وھاں علم المناظر اقلیدس کے قوانین کے مطابق اس شے کی ھندسی شبیہ اتر آتی ھے جو آنکھ کو منعکس ھونےوالی شعاعیں بھیجتی ھے۔ یہ اقلیدسی شبیہ کیمرے کی پشتی دیوار کے دودھیا

شیشے کی پلیٹ پر کی تمثیل سے ملتی جلتی ہے۔ ۱۹ ویں صدی کے آخر میں ایک ایسا کیمیائی عمل دریافت کیا گیا تھا جو آنکھ کے پردے پر بصری تمثیل کو ثبت کر دیتا تھا۔ چنانچہ اس سے معلوم ہوا کہ شبیہ کئی لحاظ سے شے سے مختلف ہوتی ہے۔ اول، تمثیل چپٹی (دو بعدی) ہوتی ہے لیکن تمام مادی اشیا کے تین بعد ہوتے ہیں۔ دوم، عام طور پر وہ شے کے مقابلے میں بہت چھوٹی ہوتی ہے اور شکل کے لحاظ سے الٹی۔ سوم، آنکھ کے پردے پر اتری ہوئی شبیہ شے کی صرف ان تفصیلات کو دکھاتی ہے جو کافی بڑی ہوتی ہیں۔ اس کا انحصار شے پر روشنی، شے کے قامت اور شے اور آنکھ کے درمیان فاصلے پر ہوتا ہے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ آنکھ کے پردے پر شبیہ قدرتی انعکاس ہے جو شے، آنکھ اور روشنی کی طبیعی نوعیت پر منحصر ہے۔ تو پھر اس تمثیل سے بصری احساسات کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ روشنی کی کرنیں جب آنکھ کے پردے پر پڑتی ہیں تو وہ خلیوں میں پیچیدہ طبیعی و کیمیائی اور حیاتیاتی عوامل پیدا کرتی ہیں جو دراصل کسی شے کی منعکس ہونےوالی روشنی کے ساتھ آنکھ تک پہنچنےوالی اطلاع کو صیغہ‌بندی کرتے ہیں۔ ہر بیرونی اشارہ ایک معین حیاتیاتی برقی لہر پیدا کرتا ہے۔ جب وہ بھیجے کے مخصوص علاقے یعنی بصری مرکز کے خلیوں تک پہنچتی ہے تو وہاں مزید نئی تبدیلی

رونما هوتی هے ــ صیغه کشائی (decoding) جس سے بصری احساس پیدا هوتا هے۔

لهذا وه عمل جس سے بصری احساسات پیدا هوتے هیں مادی نوعیت رکھتا هے۔ وه نتیجه هے ایسے مادی نظاموں کے باهمی عمل کا جیسے که روشنی کی لهریں اور انسان کا بصری نظام۔ یه ایک انتہائی پیچیده عمل هے۔ اس میں متواتر تبدیلیوں کا سلسله شامل هوتا هے جب توانائی کی ایک قسم دوسری میں، حرکت کی ایک قسم دوسری قسم میں بدلتی هے۔ اس کے باوجود ان تمام تبدیلیوں میں یه اصول کارفرما رهتا هے که هر بیرونی محرک کے ساتھ معین اور واضح بصری شبیهیں ابھرتی هیں۔ معامله یهیں پر ختم نهیں هوتا۔ اس حقیقت کو لیجئے که آنکھ کے پردے پر مادی شے کی شبیه الٹی اترتی هے۔ لیکن هر شخص تجربے سے جانتا هے که هم اشیا کو الٹی نهیں دیکھتے۔ ایسا ثابت هوتا هے که دماغ نه صرف بصری تمثیل حاصل کرتا هے بلکه اس عمل میں سرگرمی سے مداخلت بھی کرتا هے۔ دماغ میں بصری مرکز شبیهوں کو انسان کے انفرادی اور سماجی تجربے کے مطابق، معاشرتی عمل سے حاصل کئے هوئے علم کی بنیاد پر درست کرتا هے۔ لهذا اگرچه علم احساسات کی بنیاد پر ظهور میں آتا هے لیکن احساسات گذشته حاصل کئے هوئے علم کے زیراثر جس کی تصدیق عمل سے هوئی تھی تشکیل پاتے هیں۔ مندرجه ذیل تجربے سے یه ثابت هوتا

ھے۔ ایک شخص کے پاس ایسا آلہ ھے جو تمام مرئی اشیا کو الٹا دکھاتا ھے۔ اندھیرے کمرے کے اندر سیاہ پس منظر میں موم بتی کو غیرمرئی سہارے پر رکھ دیا جاتا ھے جسے وہ شخص اپنے آلے کے ذریعے الٹا دیکھتا ھے، بتی نیچے ھے۔ لیکن جب موم بتی کو جلایا جاتا ھے تو وہ فوراً سیدھی نظر آتی ھے۔ کیوں؟ ھم تجربے سے جانتے ھیں کہ شعلہ ھمیشہ اوپر کی طرف ھوتا ھے، چنانچہ دماغ آلے کی ''غلطی،، کو خودبخود ٹھیک کردیتا ھے۔

چنانچہ ھم دیکھتے ھیں کہ بصری احساسات شعور کی ایک حقیقت کی حیثیت سے اتنے سادہ نہیں ھوتے۔ ان کا بیرونی دنیا سے تعلق ھوتا ھے لیکن وہ صرف اس کی آئینہ داری ھی نہیں کرتے۔ ایک طرف ھم احساسات کے بغیر بےبس ھیں کیونکہ انھیں کی مدد سے ھم اپنے اردگرد کی اشیا کی حسیاتی شبیہیں حاصل کرتے ھیں۔ دوسری طرف ھم احساسات پر سو فیصدی اعتبار نہیں کرسکتے کیونکہ وہ اکثر فریب خیال، غلط تصویرکشی اور شبیہیں پیش کرتے ھیں جو عملی آزمائش اور سائنسی تجربے سے جزوی یا مکمل طور پر مختلف ھوتے ھیں۔ اس تضاد کو کیسے دور کیا جاتا ھے؟ احساسات پر کس حد تک اعتبار کیا جائے، حقیقت کے ادراک میں وہ کیا رول ادا کرتے ھیں؟

قبل اس کے کہ ان سوالات کا جواب دیا جائے ھمیں یہ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنے کی ضرورت ھے

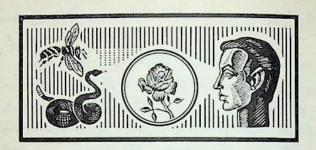
که احساسات کس حد تک خارجی معروض کی نوعیت پر اور کس حد تک حس رکھنےوالے نظام یعنی عامل پر منحصر ھیں۔

انسان اور جانور میں بصارت کے اعضا مختلف ھوتے ھیں۔ اس کا اثر بصری احساسات اور حاصل‌شده شبیہوں پر پڑتا ھے۔ دن کی عام روشنی میں جدید انسان سیکڑوں بنیادی رنگوں میں امتیاز کرسکتا ھے۔ لیکن بعض جانور، مثلاً کتے اشیا کو صرف سیاہ اور سفید رنگوں میں دیکھتے ھیں اور بھورےپن کی کمی یا زیادتی سے ان میں امتیاز کرتے ھیں۔ شہد کی مکھیوں کو سرخ رنگ نظر نہیں آتا۔ انہیں صرف زرد، نیلا اور بنفشئی رنگ دکھائی دیتے ھیں اور بالائے بنفشئی شعاعیں بھی۔ چنانچہ مختلف بصری نظام ایک ھی شے کی حسی مدرکه مختلف طرح سے کرتے ھیں اور ان میں احساسات بھی مختلف ھوتے ھیں۔

دوسرے حواس کی طرح بصارت بھی طویل حیاتیاتی ارتقا کے دوران وجود میں آئی اور اس نے فروغ پایا۔ اس نے زندہ اجسام کو ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں مدد دی، وہ تنازع‌اللبقا کے سلسلے میں اھم عناصر تھے۔ چونکه حالات زندگی جنہوں نے کرۂارض پر بسنےوالے مختلف اجسام پر اثر ڈالا بڑی حد تک رنگ‌برنگے ھیں اس لئے حواس بھی بہت گوناگوں ھیں۔ شہد کی مکھی کی سرگرم زندگی چمکیلی دھوپ میں گزرتی ھے اس لئے اس کی بصارت ''بالائے بنفشئی''

ہے۔ اس سے اسے حیاتیاتی لحاظ سے مفید اطلاع زیادہ سے زیادہ ملتی ہے۔ اس قسم کی بصارت سے سانپوں کو کوئی فائدہ نہیں جو شبینہ جانور ہیں۔ لہذا ان کے ارتقا میں ان کے اندر خاص قسم کی ''حرارتی،، بصارت نے فروغ پایا۔ سانپوں میں ہزاروں اعصابی خلیے آنکھوں کے بالکل نیچے دندانوں کی شکل میں ہوتے ہیں جو تحت‌سرخ شعاعوں کو محسوس کرتے ہیں۔ اس کے سبب وہ گھپ اندھیرے میں بھی گرم خون کے جانوروں کا شکار کر سکتے ہیں جن کے جسم کی گرمی فضا کے درجۂ حرارت سے تھوڑی زیادہ ہوتی ہے۔

لہذا احساس کا انحصار نہ صرف معروض کی نوعیت اور ادراکی عمل کے حالات پر بلکہ اعضائے حواس کی خصوصیات پر بھی ہوتا ہے۔ احساس — اسے پیدا کرنےوالی معروضی اشیا کی شبیہ ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ داخلی شبیہ ہے جس کا انحصار نہ صرف اس پر ہوتا ہے کہ کس چیز کی حسی مدرکہ کی جارہی ہے اور کن حالات میں بلکہ ادراک کرنےوالے پر بھی۔

ادراک کرنےوالا دماغ اور اسے اطلاع فراہم کرنےوالے اعضائے حواس خارجی اثر کے محض معروضات نہیں ہوتے۔ ادراک کے عامل اور معروض کے سرگرم باہمی عمل کو تسلیم کرنا جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کا سنگ بنیاد ہے۔ اسی باہمی عمل سے اعضائے حواس ایک دوسرے میں اضافہ اور تصحیح

کیا گلاب کا پھول شہد کی مکھی، سانپ اور آدمی
کو یکساں نظر آتا ہے؟

کرتے ہیں اور زندگی کے لئے ضروری خارجی دنیا کی شبیہوں کی تشکیل کرنا ممکن بناتے ہیں۔

جانوروں کی تقریباً ساری سرگرمی وراثت سے معین ہوتی ہے اس لئے انفرادی عادتوں میں ترقی کی کم گنجائش رہتی ہے۔ اس کے برعکس انسانوں نے اپنے ارتقا کے ہزاروں برسوں کے دوران میں ماحول سے مطابقت کرنے کی زبردست صلاحیت پیدا کی ہے۔

سماج سے باہر مخصوص انسانی افعال کا ارتقا جن میں ادراکی افعال بھی شامل ہیں ناممکن ہے۔ ایک چھوٹا بچہ اشیا کے مختلف رنگوں اور اقلیدسی شکلوں کا ادراک کرسکتا ہے لیکن ان کے درمیان حقیقی فاصلے، ان کے حجم وغیرہ کا خیال اس کے ذہن میں اسی وقت فروغ پاسکتا ہے جب وہ بالغوں کی

مدد سے مکان میں سرگرم حرکت کے عمل سے گزرتا ھے۔

رنگ، شکل اور فاصلہ پہچاننے کی صلاحیت اس ذاتی تجربے کے نتیجے کے طور پر تشکیل پاتی ھے جو مسلسل سرگرمی سے وابستہ ھوتا ھے۔ لیکن احساسات کے کردار کا انحصار صرف انفرادی تجربے پر نہیں بلکہ مجموعی طور سے ثقافت، سماج کے ارتقا کی سطح اور فرد سے تعلق رکھنےوالے معاشرتی سرگرمی کے نظام پر بھی ھوتا ھے۔

خلاصہ: احساسات کی اصل کا انحصار ھوتا ھے (۱) مادی اشیا کی صفات اور معین امتیازی خصوصیات پر، (۲) ان حالات پر جن میں وہ حواس پر عمل کرتے ھیں، (۳) ادراک کرنےوالے نظام کی تنظیم اور حالت پر جس میں دماغ بھی شامل ھے، (۴) گذشتہ انفرادی تجربے اور علم پر، (۵) معاشرے کی ثقافتی سطح پر، (٦) حسی مدرکہ کے عمل کے دوران عملی سرگرمی کے کردار پر۔ لہذا احساسات ایسی شبیہیں ھیں جو نہ صرف حسی مدرکہ کی اشیا کی صفات اور امتیازی خصوصیات ظاھر کرتی ھیں بلکہ جن پر دوسرے عناصر کی چھاپ بھی ھوتی ھے۔

تو پھر احساسات علم کی شکلوں میں کیسے تبدیل ھوجاتے ھیں جو ان تعلقات کی لگ بھگ عکاسی اور اندراج کرتی ھیں جو حقیقی اشیا کی خصوصیت ھیں؟

(۲) ادراک کے لئے زبان کی اهمیت

جب دو شخص ایک هی شے کو دیکھتے یا چھوتے هیں یا ایک هی دھن کو سنتے هیں تو ان میں بعض حسیاتی شبیہیں تشکیل پاتی هیں۔ پیداوار، گھریلو اور سماجی زندگی میں تعاون کرنے کے لئے لوگوں کو بتانا پڑتا هے کہ انہوں نے کیا دیکھا اور سنا هے، انہیں اپنے تاثرات ایک دوسرے کو بتانا ضروری هوتا هے اور وہ گوناگوں علم کو جمع کرتے هیں اور اس سے ایک دوسرے کو مطلع کرتے هیں۔

احساسات اور ان پر مبنی بصری شبیہات میں اردگرد کے ماحول کی ایک حد تک اطلاع هوتی هے۔ لیکن احساسات هم ایک دوسرے کو ارسال نہیں کرسکتے، انہیں ایک دماغ سے "نکال کر" دوسرے میں رکھ نہیں سکتے۔

تو پھر انسانی معاشرے میں اطلاع کیسے ترسیل کی جاتی هے؟ علم جمع کرنے کے لئے انسانوں کے پاس کیا ذرائع هیں؟ یہ زبان هے۔ زبان علم کو ارسال اور جمع کرنے کا ذریعہ هے۔

اعضائے حواس همیں مادی اشیا کا ادراک حاصل کرنے میں مدد دیتے هیں۔ دوربین کے ذریعے هم دوردراز اجرام فلکی کو دیکھ سکتے هیں۔ اهتراز نگار یا فوٹو پلیٹ کی مدد سے هم ابتدائی ذرے کی راہ دیکھ سکتے هیں۔ لیکن فکر کو هم نہ دیکھ سکتے

ھیں نہ چھوسکتے ھیں۔ اس لئے کہ فکر شکل کے لحاظ سے عینی ھے۔ انسان کا غوروفکر صرف معاشرتی ترقی کا نتیجہ نہیں ھے۔ فرد کے ھمہ پہلو ارتقا کے لئے اور انسانیت کی مزید ترقی کے واسطے فکر کی زبردست دولت میں، سائنس اور ثقافت کے خزانوں پر کمال حاصل کرنا لازمی شرط اور بنیاد ھے۔ یہ عمل زبان کی مدد سے ھوتا ھے۔ مارکس اور اینگلس نے لکھا کہ ''زبان فکر کی براہ‌راست واقعیت ھے''*۔ انہوں نے بتایا کہ فکر جو نوعیت کے لحاظ سے عینی ھے زبان میں اپنا واحد مادی اظہار حاصل کرتی ھے۔ اسی لئے انسان فکر کو سمجھ سکتے ھیں۔ زبان چونکہ غوروفکر کا مادی وسیلہ ھے اس لئے وہ دوھرا رول ادا کرتی ھے — وہ بہ‌یک‌وقت لوگوں کے درمیان رشتے کا ذریعہ اور حقیقت کے علم کا ذریعہ ھے۔

زبان ایک مخصوص علامتی نظام ھے۔ آپ کے اردگرد جو ھے اس کے متعلق سوچئے، عام گھریلو چیزوں کو دیکھئے، سڑک یا کام کی جگہ جو سامنے آتا ھے اس پر نظر ڈالئے۔ آپ کیا محسوس کریں گے؟ آپ محسوس کریں گے کہ دنیا علامتوں اور علامتوں کے نظاموں سے بھری پڑی ھے۔

ریلوے لائن کو پار کرنے کی ممانعت کرنے والا دھاری‌دار ڈنڈا صرف سیاہ اور سفید رنگوں والا ڈنڈا

---

*مارکس، اینگلس ''جرمن نظریہ''۔

نہیں ہے — وہ علامت ہے جو آپ سے رکنے کو کہتی ہے۔ شادی کی انگوٹھی یا سفید بالاپوش محض دھات کا ٹکڑا یا پوشاک نہیں بلکہ شادی‌شدہ ہونے یا طبی پیشے سے وابستہ ہونے کی علامتیں ہیں۔ جب اشیا نہ صرف صنعت یا گھر میں مفید مقصد پورا کرتی ہیں بلکہ اطلاع بھی ارسال کرتی ہیں تو وہ علامتیں ہیں۔ محسوس کئے جانے کے قابل مادی شے جو دوسری اشیا یا عوامل کے متعلق معلومات ارسال کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے علامت ہے۔ اس معنی میں بعض اوقات علامتوں کو دوسری اشیا کا قائم مقام کہا جاتا ہے۔ انسان کے ہاتھوں تخلیق کی ہوئی اشیا کے علاوہ دوسری چیزوں کو علامتیں کہا جاسکتا ہے۔ چونے کے پتھر پر قبل از تاریخ کے رینگنے والے جانور کے نشان یا دور جنگل میں اوپر اڑتا ہوا دھواں فطری علامتوں کی مثالیں ہیں۔ پہلی مثال معدوم جانور کے ثبوت کی ہے اور دوسری جنگل میں آگ لگنے کی۔

فطری علامت دو یا زیادہ مادی اشیا کے باہمی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً ماقبل تاریخ کے جانور اور چونے کا پتھر۔ ان میں کئی نقص ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسانی معاشرے میں علم کو ارسال اور مرتب کرنے میں ان کا استعمال نامناسب ہے۔ وہ اکثر مکمل طور پر نہ تو ارسال کی جاسکتی ہیں نہ جمع نہ ان کی صحیح نقل کی جاسکتی ہے (مثلاً دھواں یا چونے کا پتھر)۔ اس کے علاوہ

وہ صرف ایک معین حقیقت کی اطلاع ارسال کرتی ہیں۔ اگر ایک نوع کے جانوروں کو فطری علامتوں سے بیان کیا جائے تو ایسی علامتوں کی تعداد ہزاروں ہوجائے گی۔ اس کے علاوہ ایسی تعریف نامکمل ہوگی کیونکہ جانور نے جو نشانات چھوڑے ہیں ان میں اس کی کئی خصوصیات، امتیازات، عادتیں وغیرہ موجود نہیں ہیں۔

فطری علامتوں اور انسان کی بنائی ہوئی ان علامتوں میں مشابہت ہوتی ہے جو علامت اور اس کی شے کے درمیان مماثلت پر مبنی ہے، مثلاً تصویر، ڈرائنگ، نقشہ، مشین یا عمارت کا ڈیزائن۔ یہ علامتیں مختلف مادی اشیا کے براہ‌راست باہمی عمل کا نتیجہ نہیں ہیں۔ انہیں لوگ آلات کے ذریعے تیار کرتے ہیں۔ ان میں اشارتی عنصر کی بڑی اہمیت ہے۔ یہ تصویر میں بالکل عیاں ہوتا ہے۔ تعمیری منصوبے یا مشین کے ڈیزائن میں یہ اور بھی زیادہ اہم ہوجاتا ہے۔ لیکن اشاریت کے باوجود ایسی علامت (مثلاً خراد کے ڈیزائن یا نقشے) اور اس شے میں جسے وہ معین کرتی ہے کم‌وبیش مماثلت ہوتی ہے۔ سوویت خلانوردوں نے جنہوں نے کرۂارض کے گرد کئی بار پرواز کی اس بات کی تصدیق کی کہ براعظموں کی حدود نقشوں میں ان کے خاکوں کی طرح ہیں۔ جیسے جیسے ہم تصویر سے نقشے تک اور نقشے سے مشین کے ڈیزائن تک پہنچتے ہیں اشاریت بڑھتی جاتی ہے۔ اس سے یہ ممکن ہے کہ

انفرادی اشیا کے بجائے ان کے مجموعوں کے خاکے تیار کئے جائیں۔ اس سے علامتوں کی ایک اہم امتیازی خصوصیت ظاہر ہوتی ہے یعنی علامت میں جتنی زیادہ اشاریت ہو اتنی ہی زیادہ وہ عمومی ہوتی ہے، مطابقت رکھنے والی اشیا کی اتنی ہی زیادہ تعداد وہ ظاہر کرسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کی علامت کی تعمیمی صلاحیت محدود ہوتی ہے کیونکہ اسے کم از کم کسی حد تک اقلیدسی شکل، رنگ یا مواد وغیرہ کے لحاظ سے اس شے کی طرح نظر آنا چاہئے جس کا وہ اظہار ہے۔

انسانی زبان کی ایک یہ انتہائی امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ دوسرے علامتی نظاموں کی ساری حدبندیوں سے پاک ہے۔ اس معنی میں وہ ایک مخصوص علامتی نظام ہے۔ زبان کے بنیادی عناصر الفاظ ہیں۔ ان کی تشکیل آوازوں سے ہوتی ہے یا ان کے مجموعوں سے، وہ آزاد لسانی اکائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تحریری نظاموں کے وجود میں آنے کے بعد لوگوں نے نگارشی علامتوں کے ذریعے الفاظ کا اظہار کرنا سیکھا۔ لیکن تمام زبانوں میں صوتی شکل ہمیشہ بنیادی عنصر رہی ہے۔

لسانی علامتیں یا الفاظ مادی مظاہر ہیں۔ وہ ہمارے اعضائے حواس (کان) پر عمل کرتے ہیں اور ہم میں سمعی احساسات بیدار کرتے ہیں۔ لیکن دوسرے مظاہر کے مقابلے میں، خواہ وہ فطری ہوں یا انسان کے بنائے ہوئے، الفاظ کی بذات خود

کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ وہ صرف اطلاع پیدا کرنے، اس کی ترسیل کرنے اور جمع کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ الفاظ بالکل اشارتی نوعیت رکھتے ہیں۔ انہیں کسی صورت میں بھی مادی مظاہر یا عوامل کی شبیہیں نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ وہ نہ تو ان کی امتیازی خصوصیات کی عکاسی کرتے ہیں اور نہ ان کے باہمی رشتوں کی۔

لیکن کیا اس سے اس دعوی کی تردید ہوتی ہے کہ زبان علم کو ظاہر اور ارسال کرتی ہے جو بہرحال حقیقت کا انعکاس ہے؟ بالکل نہیں۔ ان خیالات میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ زبان اور الفاظ حقیقت کو منعکس کرنے میں کس طرح حصہ لیتے ہیں (حالانکہ بذات خود وہ حقیقت کا انعکاس نہیں کرتے) ہمیں تفصیل سے یہ معلوم کرنا ہوگا کہ الفاظ ہیں کیا۔ ہم جانتے ہیں کہ کسی بھی زبان کے الفاظ اشارتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مخصوص مادی مظاہر کی حیثیت سے الفاظ کی خصوصیات کا ان مظاہر سے کوئی بھی تعلق نہیں ہوتا جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ مختلف زبانوں میں یکساں اشیا یا اشیا کے گروپوں کے لئے مختلف الفاظ ہیں۔ اشیا، عوامل، حالات، ذہنی جذبات، سماجی مظاہر وغیرہ کی کلیتیں جن کی نمائندگی ایک لفظ کرتا ہے اس کے معنی ہوتے ہیں۔ یہ معنی بذات خود لفظ کے خلقی نہیں ہوتے بلکہ اسے دئے جاتے ہیں۔

اور اس کا انحصار اس پر ہے کہ عمل میں، انسانی رابطوں میں انہیں کس طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے جیسے معاشرے کے ساتھ زبان ترقی کرتی ہے الفاظ بتدریج نئے معنی حاصل کرتے ھیں جو پرانے معنی کے شانہ‌بشانہ رہتے ھیں یا بالکل مختلف خیالات کا اظہار کرنے لگتے ھیں۔ اس لئے ہر لفظ کے ٹھیک ٹھیک معنی بتانا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا۔

انسان کی بنائی ہوئی دوسری علامتوں کے برعکس الفاظ اشیا کی امتیازی عام خصوصیات اور ان کے درمیان رشتوں کو ظاہر کرنے کی غیرمحدود صلاحیت رکھتے ھیں کیونکہ وہ شبیہیں نہیں بلکہ روایتی علامتیں (اشارے) ہوتے ھیں۔

جب ہم لفظ ''عمارت''، ''الیکٹرون''، ''انقلاب'' یا ''ترقی'' بولتے ھیں تو ہماری مراد انفرادی اشیا سے نہیں بلکہ اشیا کی بڑی یا چھوٹی میزان سے ہوتی ہے۔ الفاظ کی اس نمایاں امتیازی خصوصیت پر زور دیتے ہوئے لینن نے لکھا کہ ''ہر لفظ ... تعمیم کرتا ہے...''

فطری علامتیں (چھاپیں یا نقوش) اشیا کی انفرادی اور امتیازی خصوصیات ظاہر کرتی ھیں اس لئے وہ عام خصوصیات اور تعلقات کا اظہار کرنے کے لئے ناموزوں ھیں۔ انسان کی بنائی ہوئی علامتیں (نقشے، خاکے وغیرہ) اشارتی ہوتی ھیں اس لئے غیرمحدود تعمیم کے لئے مناسب ھیں۔ زبان کے الفاظ پوری طرح

اشارتی ہوتے ہیں، تعمیم کرنے کی ان کی صلاحیت غیرمحدود ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ان کے ذریعے انفرادی اشیا کے متعلق اطلاع کا اظہار کیا جاسکتا ہے۔ اس سے علامتی نظاموں کے ارتقا کی جدلیات ثابت ہوتی ہے۔

اب ہم دیکھیں گے کہ الفاظ کی محدود تعداد سے طرح طرح کے علم کا اظہار کرنےوالی مختلف اصطلاحات کی لامحدود تعداد کیسے پیدا ہوتی ہے۔ زبان صرف الفاظ پر مشتمل نہیں ہوتی۔ ہر زبان کے مخصوص قواعد بھی ہوتے ہیں — صرف و نحو۔ یہ قواعد علامتوں کے مجموعے بنانے میں لوگوں کی مدد کرتے ہیں، یعنی الفاظ کو جملوں میں جوڑنے میں۔ الفاظ کا ہر سلسلہ جملہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ”کرۂارض سورج اردگرد گھومتا ہے“ جملہ نہیں ہے اور کوئی اطلاع نہیں پہنچاتا۔ اس کے مقابلے میں ”کرۂارض سورج کے گرد گھومتا ہے“ ایک ایسا جملہ ہے جو ہیئتی حقیقت کو ارسال کرتا ہے۔ لوگ اکثر صرف‌ونحو کے قاعدوں کو شعوری طور پر نہیں برتتے بلکہ انہیں از خود، بطور عادت استعمال کرتے ہیں۔ یہ عادت انہیں تعلیم اور زبان کے ذریعے میل‌جول سے حاصل ہوتی ہے۔

جو بات انسانی زبان کو حیوانی آوازوں سے ممتاز بناتی ہے وہ الفاظ کو جوڑنے کی صلاحیت ہے۔ جانور بھی سادہ‌ترین اطلاع ارسال کرنے کے لئے آواز کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ صلاحیت زیادہ‌تر

وراثت میں ملتی ہے۔ جھنڈ میں رہنے والے جانوروں میں جیسے کہ بعض پرندوں، بلاؤ اور مختلف دودھ پلانے والے چوپایوں میں جن میں آوازوں کے ذریعے باہمی عمل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کا انحصار میل جول کی شکل پر نہیں ہوتا۔ انکوبیٹر سے نکلا ہوا چوزہ جو تنہائی میں رہا ہے مرغی کی آواز سن کر اسی طرح ردعمل کرتا ہے جس طرح مرغی کے سیئے ہوئے بچے کرتے ہیں۔ بعض جانور مثلاً ڈولفنیں پریشانی، امداد کی طلب، غذا کی موجودگی، مخالف کو چیلنج، حملے کی ابتدا وغیرہ کے لئے آواز کی درجنوں علامتیں استعمال کرتی ہیں۔ بعض محققین نے ڈولفنوں کی زبان تک کے متعلق لکھا ہے۔

لیکن انسانی زبان کے معنوں میں زبان نہ تو ڈولفن کے پاس ہے نہ دوسرے جانوروں کے پاس۔ اس کا سبب آوازوں کو جوڑنے کی صلاحیت کی کمی ہے جس کے ذریعے الگ الگ صوتی علامتوں کو جملوں کی غیرمحدود تعداد میں جوڑا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جانوروں کو جو اطلاع بھی ملتی ہے، جسے وہ ایک دوسرے کو ارسال کرنے کے قابل ہیں، آوازوں کے نسبتاً محدود حلقے سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اسی لئے جانوروں میں ذہنی سرگرمی کی وہ شکل فروغ نہیں پاسکتی جسے اصطلاحاً ہم انسانی غوروفکر کہتے ہیں۔

ادراک اور غوروفکر کی ترقی کے سلسلے میں زبان کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے لینن نے لکھا:

''حواس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں، فکر اور لفظ ۔ کلیت کو،،*۔

زبان کلیت کا دو معنوں میں اظہار کرسکتی ہے ۔ اول تو الفاظ اور جملے انفرادی اشیا، خصوصیات اور رشتوں کا نہیں بلکہ ان کے مجموعوں کا اظہار کرتے ہیں ۔ دوسرے، زبان ہمہ‌پہلو نوعیت رکھتی ہے ۔ احساسات کے برعکس الفاظ اور جملے ایک شخص سے دوسرے تک پہنچ سکتے ہیں، ان کا مطلب اور ان کے معنی مسخ ہوئے بغیر ۔ اگرچہ اس عمل میں علم کے انفرادی اور داخلی نکات جزوی طور پر کھوئے جاسکتے ہیں لیکن ہر وہ بات جو عام اور بنیادی ہے اور جس کے بغیر اجتماعی زندگی اور مشترکہ سرگرمی ناممکن ہے محفوظ رہتی ہے ۔

(۳) تجرید کا عمل اور تصورات کلی کی تشکیل

وہ عمل جو ہمیں احساس سے الفاظ کی مدد سے غوروفکر تک لےجاتا ہے اسے تجرید کہتے ہیں اور اس کے نتائج کو مجردات یا تصورات کلی ۔ عام زندگی میں لفظ تجرید کو کسی مبہم اور زندگی سے کٹی ہوئی شے کے معنی میں بھی بولتے ہیں ۔ اس کی کئی وجوہات ہیں ۔ بعض مجرد خیالات عملی

---

*لینن ''ہیگل کی تصنیف 'منطق کی سائنس' کا خلاصہ،، ۔

زندگی سے الگ تھلگ ہوتے ہیں اور روزمرہ کی زندگی میں ان کا استعمال کم ہوتا ہے۔ لیکن نظریۂ ادراک کو سب سے زیادہ دلچسپی دوررس سائنسی مجردات سے ہے۔ مجردات کے بغیر نہ تو فطرت کے رازہائے سربستہ سمجھے جاسکتے ہیں، نہ سماجی ترقی کے حقیقی اسباب دریافت کئے جاسکتے اور نہ سائنسی قوانین کو منضبط کیا جاسکتا۔

تو پھر سائنسی مجردات کیا ہیں؟ ان کا سرچشمہ کیا ہے؟ اور گہرے اور صحیح مجردات کو سطحی اور غلط مجردات سے کیسے جدا کیا جاتا ہے؟ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اگر اشیا اور عوامل میں سے جو احساسات میں منعکس ہوتے ہیں مشترک امتیازی خصوصیات الگ کردی جائیں تو مجردات حاصل ہوجائیں گے۔ اس نقطۂ نظر سے معمولی اور غیریکساں خصوصیات نظرانداز کردی جاتی ہیں اور کلیت کی مشترکہ خصوصیات کو چن کر تجرید میں مستحکم کر دیا جاتا ہے۔ تجرید کے عمل میں واقعی غیریکساں کو خارج کرنا اور عام کو منتخب کرنا شامل ہے۔ لیکن یہ پورا عمل ہرگز نہیں ہے۔

مثال کے طور پر سائنسی تجرید ''چار بعدی مکان،، کو لیجئے۔ یہ تجرید مخصوص نظریۂ اضافیت کے لئے بنیادی طور پر اہم ہے جو جدید طبیعیات میں بڑا رول ادا کرتا ہے۔

ہم یہ جانتے ہیں کہ حقیقی مادی مکان تین بعدی

ہے۔ ہمارے حواس کسی حالت میں بھی چار بعدی
مکان میں ہونےوالے مظاہر کو دریافت نہیں کر سکتے۔
اس کے باوجود ہم ایسے تصورات کلی اختیار کرتے
ہیں جیسے یک بعدی، دو بعدی مکان۔

یہ سمجھنا آسان ہے کہ یہ تصورات کلی مجردات
ہیں جو حقیقی اجسام کی بعض خصوصیات کو جدا
کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک
گولے (جو تین بعدی ہے) کا تصورکلی اس وقت قائم
ہوتا ہے جب ہم مختلف گول اجسام میں قامت،
رنگ اور مادے کے فرقوں کو نظرانداز کردیں
اور ان کی مشترکہ خصوصیت کی طرح صرف ان کی
اقلیدسی شکل جدا کرلیں۔ ایک خط پر یک بعدی
راستے کا تصورکلی بھی تجرید ہے، جب ہم اجسام
کی قامت، اقلیدسی شکل وغیرہ کو نظرانداز کرتے
ہیں اور ان کے درمیان فاصلے کو واحد خصوصیت
کی طرح جدا کرلیتے ہیں۔ ''دو بعدی مکان،، کا
تصورکلی بھی تجرید ہے۔ بعض اقلیدسی شکلوں (حلقوں،
بیضوی شکلوں، منحرف شکلوں اور مثلثوں) کے صرف
دو بعد ہوتے ہیں۔

ان مجردات کا کم‌وبیش احساسات سے تعلق
ہے — وہ مادی اشیا اور مظاہر کی حسیاتی شبیہیں
ہوتی ہیں۔ ہم گولے، مستطیل جائے تعمیر، نقطہ
''ا،، اور نقطہ ''ب،، کے درمیان فاصلے وغیرہ کا تصور
کرسکتے ہیں لیکن چار بعدی مکعب یا گولے کو
دیکھنا یا چھونا، یا ایسے واقعے کا تصور کرنا

جو چار بعدی مکان میں ہو رہا ہو ہمارے لئے ناممکن ہے - پھر بھی نہ صرف کثیر بعدی اقلیدس موجود ہے بلکہ طبیعیاتی نظریہ بھی ہے جو مادی واقعات کو ''چار بعدی مکان،، کی تجرید کی مدد سے بیان کرتا ہے - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے تصورات‌کلی، مجردات میں ایسی کوئی چیز ہے جو براہ‌راست احساسات میں موجود نہیں ہے اور جو معروضی دنیا کی بعض خصوصیات کو محض نظرانداز کرنے یا منتخب کرنے سے حاصل نہیں کی جاسکتی جو ہمارے احساسات میں جمی ہوئی ہیں - تو پھر صحیح تجرید کیسے حاصل ہوتی ہے؟

انسانی علم آئینے کی طرح حقیقت کا انعکاس نہیں کرتا - جدلیاتی مادیت جو شعور اور غوروفکر کو ثانوی خیال کرتی ہے یہ بھی کہتی ہے کہ جب وہ ظہور میں آتا ہے تو اپنے ہی ایسے قوانین کا اتباع کرتا ہے جن کی بعض امتیازی خصوصیات ہوتی ہیں - ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذہن میں حسی مدرکات کے عناصر کو اس طرح جوڑنے، ترتیب دینے اور متحد کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے جس طرح وہ براہ‌راست حسیاتی شبیہوں میں مرتب اور منظم نہیں ہوتے ہیں - علاوہ ازیں جب انسان نے رابطوں اور رشتوں کو جدا کرنا سیکھ لیا تو پھر اس نے نئے رابطے اور رشتے تخلیق کرنے کی اور انہیں انتہائی انوکھے طور پر جوڑنے کی صلاحیت بھی بڑھائی - دیومالاؤں، آدھے آدمی آدھے گھوڑے، جنوں کی

لوک کہانیوں کا یہی سرچشمہ تھا۔ چار بعدی مکان سائنسی تخیل کی پیداوار ہے۔ یہ تجرید حقیقت کی امتیازی خصوصیات کو نظرانداز کرنے سے حاصل نہیں کی گئی بلکہ اس کے برعکس پرانے مجردات — ''دو،، اور ''تین بعدی مکان،، میں بعض مبالغہ آموز صفات شامل کرنے کا نتیجہ ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تجرید کا عمل پیچیدہ، جدلیاتی اور متضاد ہوتا ہے۔ عام کے تقابل، جدائی اور مخصوص کے ترک کے ساتھ ساتھ اس میں تخیل، حقیقی رابطوں اور اجزا کی ازسرنو ترتیب بھی شامل ہوتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ ایسا صرف پیچیدہ مجردات — ''لامتناہی،،، ''چار بعدی مکان،، وغیرہ کے ساتھ ہی نہیں ہوتا بلکہ نسبتاً سادے اور جانے پہچانے تصورات کلی — ''حلقہ،، یا ''سرخ رنگ،، کے سلسلے میں بھی یہی پیش آتا ہے۔ ''حلقہ،، اور ''محیط،، مجردات جانی پہچانی چیزوں — پہیہ، گول بٹن، چودھویں رات کے چاند کی اقلیدسی خصوصیات کی تعمیم کا نتیجہ ہیں۔ لالہ، ٹماٹر اور خون کا آپس میں مقابلہ کرکے ہم سرخ رنگ کا تصورکلی قائم کرسکتے ہیں۔ حقیقی اشیا محض سرخ نہیں ہوتیں۔ ان میں ہمیشہ اس کا درجۂ رنگ ہوتا ہے۔ تصورکلی ''سرخ،، ایک عام چیز کو جدا کرلیتا ہے اور پھر ہم اس نام کا یکساں رنگ کی لاکھوں اشیا پر اطلاق کرسکتے ہیں بجائے اس کے کہ لاکھوں نام استعمال کریں۔

اب ہم تجرید کے عمل کی بنیادی منزلوں کو جدا کرسکتے ہیں - پہلی ابتدائی کلیت کی تشکیل ہے جو ایک قسم کی اشیا، عوامل، حالات وغیرہ کے مجموعے کو جدا اور معین کرنے پر مشتمل ہوتی ہے -

دوسری ابتدائی کلیت کے عناصر کے درمیان تقابل اور موازنہ ہے جو دو کارروائیوں پر مشتمل ہوتا ہے - ایک یکسانیت کو اور دوسری فرق کو ظاہر کرتی ہے - اس منزل کا مقصد معین ابتدائی کلیت کے عناصر کی بعض مشترکہ خاصیتوں، رابطوں اور رشتوں کو جدا کرنا ہے - تیسری منزل تعبیر و تعمیم کی ہوتی ہے - یہ مشتمل ہے گذشتہ منزل میں منتخب کئے ہوئے مشترکہ خاصیت، رابطے یا رشتے کو نام دینے پر - معین خاصیت کو لسانی، لفظی شکل دی جاتی ہے - اس لمحے سے ہم علامتوں سے کام لیتے ہیں ان تمام نتائج کے ساتھ جو اس میں عائد ہوتے ہیں - ایک لفظ یا الفاظ کا مجموعہ متعلقہ تصورکلی کا اظہار بن جاتا ہے - چوتھی منزل میں سافیہ کا مزید تعین ہوتا ہے - بلاشبہ آخری تین منزلوں کو وقت شاذ و نادر ہی تقسیم کرتا ہے - عام طور پر وہ بہ‌یک وقت چلتی ہیں — ایک دوسرے میں گتھ کر، باہمی عمل کرتے ہوئے اور باہمی اضافہ کرکے -

تجرید کے عمل کے دوران میں ہم ادراک کی حسیاتی شکل سے تجریدی، لفظی غوروفکر تک گذرتے ہیں - اس عبور کا تعلق ہمیشہ وضاحت کے ضائع ہونے سے ہوتا ہے - بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے

کہ قابل محسوس اور ناقابل محسوس تصورات کلی
موجود ہیں۔ کلاسیکی سائنس کے مقابلے میں جدید
سائنس کی ایک اہم ترین امتیازی خصوصیت قابل
محسوس تصورات کلی سے ناقابل محسوس تصورات کلی
تک عبور ہے۔ لیکن درحقیقت تمام مجردات ناقابل
محسوس ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان میں سے
بعض زیادہ معمولی ہوتے ہیں، قابل محسوس، حسیاتی
تصورات سے ان کا سادہ رابطہ ہوتا ہے۔ دوسرے
تصورات کلی معمولی نہیں ہوتے اور ان کے اور حسیاتی
شبیہوں کے درمیان بیچ کے مجردات کے طویل سلسلے
ہوتے ہیں۔ ہم اپنے دوست کی شبیہ کو آسانی سے
یاد کرسکتے ہیں لیکن بالذات انسان کی جو نہ مرد
ہو اور نہ عورت، جو نہ جوان ہو اور نہ بوڑھا،
جو نہ یورپی ہو اور نہ افریقی ایسی تشبیہ کو ہم
تصور میں نہیں لاسکتے۔ بالذات انسان ایک ایسی
تجرید ہے جو ''چار بعدی مکان'' یا ''ریاضیاتی
لامتناہی'' کی طرح ناقابل محسوس ہے۔ یہ صحیح
ہے کہ ''چاربعدی مکان'' کے تصورکلی کے مقابلے
میں ''انسان'' کا تصورکلی محسوس کئےجانے کے
لائق مادی مظاہر کے زیادہ نزدیک ہے۔ یہی سبب
ہے کہ اول‌الذکر کو سمجھنا زیادہ مشکل ہے۔
ناقابل محسوس ہو جانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ
تجریدی خیالات حقیقت کے انعکاس نہیں ہوتے۔
بلاشبہ احساس اور تصور کی طرح وہ حقیقت کی حسیاتی
شبیہیں نہیں ہوتے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ

نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عام طور پر شبیہیں نہیں ہیں۔ اس حقیقت کو کہ تصورات‌کلی کا علامتوں کی شکل میں وجود اور اظہار ہوتا ہے عینیت‌پرستوں نے مسلسل استعمال کیا ہے، ایک ایسی دلیل کی طرح کہ ہمارے تصورات کلی اتنے ہی روایتی اور اشارتی ہیں جتنی کی علامتیں۔ لیکن لفظ کی مدد سے غوروفکر کی جدلیات یہ ہے کہ وہ روایتی علامتیں یعنی الفاظ استعمال کرتے ہوئے حقیقت کے انعکاس کی بلندترین شکل کی نمائندگی کرتا ہے۔

لینن نے لکھا ہے کہ ہمارے تصورات کلی حقیقت کی نقلیں اور شبیہیں ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ تصورات‌کلی کی مدد سے — خواہ وہ انتہائی تجریدی ہوں — ہم محسوس کئے جانے کے قابل اشیا کو پہچاننے، ان کے ساتھ باہمی عمل کرنے اور انہیں تبدیل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اب ہمیں ایک اور سوال کا جواب دینا چاہئے — سائنسی اور غیرسائنسی مجردات میں کیا فرق ہے؟ تجرید کے عمل کے دوران میں انسانوں نے تخیل سے کام لےکر رابطوں کو ازسرنو جوڑا ہے، بعض عناصر اور رشتوں کو مسترد کیا ہے اور بعض کو شامل کیا ہے اور ایسے تصورات کی تخلیق کی ہے جیسے دیوتا، جل‌پری، ذاتی ابدیت وغیرہ۔ یہاں ہمیں سچائی کی کسوٹی کو پھر ذہن میں لانا چاہئے جس پر ہم بحث کرچکے ہیں۔ مجردات الگ تھلگ، انسانی غوروفکر کی دوسری پیداواروں سے

غیرمربوط اپنا وجود نہیں رکھتے ۔ مخصوص طور پر مربوط کئی تصورات‌کلی نئے تصورکلی اور نئے علم کی تخلیق کرسکتے ہیں جو زیادہ ٹھوس ہو، کسی شے یا واقعے کی زیادہ صحیح، پوری اور جامع تصویر کشی کرتا ہو ۔ اگر ان تصورات‌کلی کے براہ‌راست یا بالواسطہ استعمال سے ہم ان کی خصوصیات اور رشتے دیکھ سکتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ زیرمشاہدہ اشیا کا صحیح طور پر انعکاس کرتے ہیں ۔

اگر ایسے تصورات‌کلی کی بنیاد پر ان کے پیش کردہ عملوں کو انجام دینے کے بعد ہم مقصد حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں تو اعتماد سے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے مجردات عمل کی کسوٹی پر پورے اترے اور وہ صحیح اور موزوں ہیں ۔

عمل کی کسوٹی ایک بار پھر اپنی ادراکی اہمیت کو ثابت کرتی ہے ۔ وہ بتاتی ہے کہ ہمارے مجردات کتنے دوررس اور موزوں، کتنے معروضی اور سائنسی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ لینن نے عام طور پر ادراک کے عمل کا مختصر فارمولا پیش کرتے ہوئے بتایا کہ وہ سرگرم مشاہدے سے تجریدی فکر کی جانب اور یہاں سے عمل کی طرف جاتا ہے جو ادراکی سرگرمی کا آغاز اور انجام ہے ۔ لیکن مجردات سے عمل تک عبور سادہ نہیں ہوتا ۔ وہ کئی درمیانی مدارج پر مشتمل ہوتا ہے ۔ ان میں اہم‌ترین نمونہ‌سازی اور نظریاتی غوروفکر ہے ۔

(۴) ادراکی سرگرمی میں نمونہ

ادراک کا آخری مقصد ایسا علم پیدا کرنا ہے جس کی مدد سے انسان اپنی مادی اور روحانی ضروریات کی تسکین کےلئے سرگرمیاں کرسکے۔ یہ بنیادی طور پر نمونوں کے استعمال کا تقاضہ کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ کی طرح جو روزمرہ کی زندگی اور سائنس میں استعمال کئے جاتے ہیں لفظ ''نمونے،، کے بھی کئی معنی ہیں۔ ہم خراد کا نیا نمونہ، نئے لباس کا نمونہ، مصور کا نمونہ بولتے ہیں۔ نظریۂ ادراک میں اس اصطلاح کا مخصوص مطلب ہے۔ فرض کیجئے کہ ''ا،، اور ''ب،، دو اشیا ہیں۔ شے ''ا،، شے ''ب،، کا نمونہ ہے اگر (۱) مطالعہ کرنے میں ''ا،، ''ب،، کے مقابلے میں بعض لحاظ سے زیادہ معقول یا آسان‌تر ہے، (۲) ''ا،، کی بعض خاصیتیں، صفات یا خصوصیات ''ب،، کی خصوصیات، صفات یا اطوار کا انعکاس ہیں جن کی تحقیق کی جارہی ہے، (۳) دوسرے تمام لحاظ سے ''ا،، ''ب،، سے نمایاں ہے (ان امتیازات کا تعلق سواد، شکل، قامت وغیرہ سے ہوسکتا ہے)، (۴) ''ا،، کی تحقیق سے جو علم حاصل ہو اس کا ''ب،، پر چند تبدیلیاں کرکے مزید اطلاق کیاجا سکتا ہے تاکہ اس کی کسی نہ کسی خصوصیت کی تشریح کی جا سکے، اس کے رویے کی پیش گوئی ہوسکے، وغیرہ۔

اگر ''ا،، ''ب،، کے تعلق سے یہ شرائط پوری

کرتا ہے تو وہ ''ب'' کا نمونہ ہے۔ بعض حالات میں ہم اسے ''ب'' کی جگہ استعمال کرسکیں گے اور یکساں نتائج حاصل کریں گے۔ ہم بذات‌خود شے کی جگہ اس کا قائم مقام کیوں استعمال کرتے ہیں؟ وجہ یہ ہے کہ ہم اصل کو بعض وجوہات کی بنا پر استعمال نہیں کرسکتے یا ہمیں مطلوبہ نتائج نمونے سے زیادہ جلد اور زیادہ باکفایت طور پر حاصل ہوتے ہیں۔ بڑے پن بجلی گھر اور مشینوں کے پیچیدہ مجموعے تعمیر کرنے سے پہلے ان کے سادہ چھوٹے نمونے تیار کئے جاتے ہیں۔ مصنوعی جھیل کے کنارے پر نمونے کے چھوٹے چھوٹے بجلی گھر بنائے جاتے ہیں جو عام قامت کے بجلی گھروں کے سوویں حصے کے برابر ہوتے ہیں۔ ان کی تمام خصوصیات عام بجلی گھروں کی طرح ہوتی ہیں۔ ایسے نمونے پر تجربہ کرکے ڈیزائن میں غلطیاں دور کی جاسکتی ہیں، اصلاحات شامل کی جاسکتی ہیں، لاگت کم ہوتی ہے۔

لیکن تمام نمونے اشیا کی سادہ نقلیں نہیں ہوتیں۔ بہت سے پیچیدہ عوامل کا اظہار عام طور پر حواس کے ذریعے نہیں کیا جاسکتا۔ حیاتیاتی اور معاشرتی نظاموں کا ایسا رویہ ہوتا ہے جن میں کروڑوں بلکہ اربوں عناصر باہمی ردعمل کرتے ہیں۔ قومی پیمانے پر تمام صنعتی اداروں، مواصلات، نقل و حمل، خام مال اور اشیا کی باربرداری کے باہمی عمل کا حواس کے ذریعے واضح کرنا ممکن

نہیں ہے۔ اور اشتراکی معیشت کی منصوبہ‌بندی اور سائنسی طور پر اس کے نظم‌ونسق کےلئے اس کا علم لازمی ہے۔ اس کا کم و بیش صحیح اظہار ریاضیاتی مساوات کے نظام سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ مساواتیں معاشی نظام کے نمونے ہوتی ہیں۔ بعض متغیروں کے بجائے ٹھوس اعدادوشمار پیش کرکے ہم دوسرے متغیروں کا ٹھیک ٹھیک حساب لگاسکتے ہیں۔ پیچیدہ ریاضیاتی نمونے پیش کرنے کا کام کمپیوٹر آسانی سے کرتے ہیں۔

چنانچہ مادی نمونے ہوسکتے ہیں جیسے ماڈل، اشیا کی سادہ نقلیں یا علامتی نمونے ہوسکتے ہیں مثلاً ریاضیاتی مساوات، روایتی خاکے وغیرہ۔

ان دو انتہاؤں کے درمیان ہمیں دوسری اقسام کے نمونے ملتے ہیں جو مختلف تناسب سے مادی اور علامتی نمونوں کی خصوصیات کو ملاتے ہیں، مثلاً درجے کے کمرے میں ارض‌نما کرہ۔

لیکن علامتی نمونوں اور دوسرے علامتی نظاموں (مثلاً زبان) میں فرق کرنا چاہئے۔ الفاظ اشارے ہوتے ہیں، اشیا کے انعکاس نہیں ہوتے لیکن وہ اشیا کے ناموں کو معین کرسکتے ہیں۔ مگر تمام نمونے (جن میں علامتی نمونے بھی شامل ہیں) ایک معنی میں ان مظاہر کی مثالیں ہیں جن کی جانچ کی جاتی ہے۔

تجرید کے عوامل اور نمونےسازی میں کیا تعلق ہے؟ مجردات اور نمونے کس طرح مربوط ہوتے ہیں؟ جیسا کہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے نمونے شے کی

تمام امتیازی خصوصیات کو ازسرنو پیدا نہیں کرتے بلکه صرف ان خصوصیات کی تجدید کرتے ھیں جو تحقیق کےلئے ضروری ھیں۔ یه عیاں ھے که کوئی نمونه تیار یا انتخاب کرتے وقت آدمی کو شے کی یا متعلقه عمل کی بعض خصوصیات کا علم ھونا چاھئے۔ یه علم جس کا اظہار مخصوص تصوراتِ کلی کرتے ھیں نمونه تیار کرنے سے قبل حاصل ھوتا ھے۔ نمونے کی کامیابی، اس کے عملی اور سائنسی فائدے کا انحصار اس پر ھے که اس کی بنیاد کی حیثیت رکھنےوالے مجردات کتنی صداقت سے مرتب کئے گئے ھیں اور اس میں منعکس ھونےوالی زیر تحقیق مظاھر کی امتیازی خصوصیات کتنی ضروری ھیں۔ جب نمونه تیار ھوجاتا ھے اور اسے تجربےگاہ یا پیداوار میں استعمال کیا جاتا ھے تو وہ عام کی خلا بھرنے اور معین مظاھر کے ڈھانچے اور رویے کی انجان امتیازی خصوصیات کو منعکس کرنےوالے نئے مجردات کی وضاحت کرنے میں مدد دیتا ھے۔

چنانچه تجرید اور نمونهسازی کے عوامل باھمی طور پر مربوط ھوتے ھیں۔ تجرید کو کسی نمونے میں مجسم کرنا اس کو عمل میں لانا یا مادی شکل دینا کہتے ھیں۔ چاندگاڑی ''لوناخود — ۱'' چھوڑنے سے پہلے سائنسدانوں نے چاند کے مقامی جغرافیے اور چاند کی سطح کی طبیعیاتی کیمیائی ساخت کے متعلق کافی معلومات جمع کیں۔ ان معلومات پر مبنی انھوں نے خودکار تجربےگاھوں کے کئی نمونے

بنائے اور ان کی ایسے حالات میں آزمائش کی جو
چاند کے حالات سے زیادہ سے زیادہ ملتے جلتے تھے۔
چاندگاڑی کا ڈیزائن ٹھیک اور بہتر کرنے کے بعد
اصلی چاندگاڑی تیار کی گئی اور اسے چاند پر
چھوڑا گیا۔

لہذا نمونہ‌سازی کئی منزلوں سے گزرتی ہے۔
پہلی منزل میں بنیادی مجردات مرتب کئے جاتے
ہیں جو شے کی معلوم امتیازی خصوصیات میں سے
اہم‌ترین کو جدا کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ہونےوالی
تحقیق کا مقصد مرتب کیا جاتا ہے۔ دوسری منزل
وہ ہے جب مختلف ذہنی خاکے بنائے جاتے ہیں
جنہیں بعد میں علامتی نمونے، طبیعیاتی یا ٹکنیکی
ڈھانچے میں مجسم کیا جاتا ہے۔ تیسری منزل میں
نمونے پر تجربے کئے جاتے ہیں۔ جب تجرباتی
معلومات کا اطلاق متعلقہ شے پر کیا جاتا ہے تو
یہ چوتھی منزل میں ہوتا ہے۔ نمونہ‌سازی خواہ
کتنی ہی اہم ہو بذات‌خود اس سے مطلوبہ نتیجہ
برآمد نہیں ہوتا۔ نمونہ بنانے اور شے پر اس کی
مدد سے حاصل کی گئی تجرباتی معلومات کا اطلاق
کرنے کے لئے ہمیں علم کی خاص شکل، یعنی سائنسی
نظریے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مارکس اور اینگلس
کے تخلیق کئے ہوئے سائنسی کمیونزم کا انقلابی
نظریہ، حیاتیاتی ارتقا کے متعلق ڈارون کی تعلیمات،
نیوٹن اور گلیلیو کی کلاسیکی طبیعیات اور جدید
مقادیری میکانیات — یہ سب سائنسی نظریے ہیں۔

نظریه ادراک کی بلندترین شکل ہے جو مشاهدے اور تجرید میں، نمونه‌سازی اور تجربے میں ربط پیدا کرتا ہے۔ نظریے کے بغیر ادراک کی یه اهم منزلیں محدود هوجاتی هیں اور بیشتر بانجھ۔ اسی سبب سے جدلیاتی مادیت کے بانیوں نے نظریاتی غوروفکر پر بڑی توجه دی۔

(٥) علم کی نظریاتی سطح

۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس نے اجرام‌فلکی کی گردش کے متعلق ایک نیا نظریه شایع کیا۔ اس کے مطابق کرۂارض کائنات کا مرکز نہیں تھا جس کے گرد سورج اور دیگر سیارے گردش کرتے هیں۔ کوپرنیکس کا نظریه قدیم یونانی فلسفی اور ماهر علم هیئت بطولیموس کے نظریے سے ٹکرایا جو کرۂارض کو مرکز قرار دیتا تھا۔ اسے کلیسا کی حمایت بھی حاصل تھی۔ کوپرنیکس کے نظریے نے نه صرف کلیسا کے وقار پر ضرب لگائی اور بطولیموس کی مخالفت کی بلکه ایک بظاهر عیاں بات کی بھی تردید کی۔ هر شاهد دیکھتا ہے که کرۂارض حرکت نہیں کرتا بلکه سورج آسمان پر قوس بناتا ہے، وہ مشرق سے طلوع هوتا ہے اور مغرب میں ڈوب جاتا ہے۔ رات میں هم آسمان پر چاند اور سیاروں کو مختلف مداروں پر حرکت کرتے هوئے دیکھتے هیں۔ یه سب باتیں بطولیموس کی تعلیمات میں شامل تھیں جو واقعی

کوئی سائنسی نظریہ نہیں تھا بلکہ آنکھ جو کچھ دیکھتی تھی اسی کا بیان تھا۔ چونکہ اجرام فلکی کے نظر آنےوالے خطوط حرکت انتہائی پیچیدہ تھے اس لئے ارضی مرکزی نظام میں بھی بےحد الجھی ہوئی ساختیں تھیں۔ ان سے بعض حیران کن مظاہر کی تشریح نہیں کی جاسکتی تھی۔

کوپرنیکس کا کائناتی خاکہ

کوپرنیکس کے نظریے نے اگرچہ بظاہر قابل مشاہدہ حقائق کی تردید کی لیکن اس لے سائنسی غوروفکر اور عام طور پر انسانی تصور کائنات

اور ثقافت پر انقلابی اثر ڈالا۔ اس نے زیرمشاہدہ مظاہر کی سادگی اور صحت سے تشریح کی، نئے مظاہر کی پیش گوئی کی اور جدید ہیئتی تحقیق کےلئے میدان ہموار کیا۔

سائنسی تحقیق، تجربے اور مشاہدے کے کردار کی تشریح، پیش گوئی اور تعریف بیان — ہر سائنسی نظریے کے یہ تین بنیادی کار منصبی ہوتے ہیں۔ مارکس کا معاشی نظریہ اس کی ایک روشن مثال ہے۔ ایسے کئی حقائق کو جنہیں مارکس نے ''سرمایہ،، میں بنیاد بنایا دوسرے محققین بھی بیان کرچکے تھے۔ بورژوا مفکرین طبقاتی جدوجہد، معاشی اور سماجی عدم مساوات، محنت کشوں کے استحصال اور ان کی غربت سے ناواقف نہ تھے۔ اس کے باوجود وہ اس کے اہل نہیں تھے کہ ایک ثابت‌قدم نقطۂ نظر سے ان کی تشریح، ان سے تاریخ کی مستقبل کی راہ کی پیش گوئی کرسکیں اور یہ بتاسکیں کہ انقلابی سرگرمی کی بنیادی سمت کیا ہے۔ مارکس کے معاشی نظریے کی بنیاد سرمایہ‌دارانہ معاشرے کے ارتقا کے قوانین پر مبنی ہے جنہیں مارکس نے مرتب کیا۔ صرف یہی نظریہ دستیاب حقائق کی تشریح کرسکا اور اس نے سرمایہ‌داری سے نئی کمیونسٹ تشکیل تک عبور کی بنیادی منزلوں اور اس کے قوانین کی انتہائی صحت کے ساتھ پیش گوئی کی۔ بعد میں عالمی انقلابی تحریک کے سارے عمل نے اس کی تصدیق کردی۔

کس بات سے کوئی نظریہ اپنے بنیادی کارہائے منصبی انجام دینے کے قابل ہوتا ہے؟ وہ محض مشاہدے اور انسانوں کی براہ‌راست عملی سرگرمی کی بنیاد پر کیوں پورے نہیں کئے جاسکتے؟

نظریہ محض خیالات کی کلیت نہیں ہوتا بلکہ باہمی مربوط سائنسی قوانین کا مخصوص طور پر ایک منظم نظام ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں سائنسی قوانین معروضی قوانین کے انعکاس ہوتے ہیں جو زیرتحقیق مظاہر پر فرمانروائی کرتے ہیں۔ یہ مظاہر نظریے کے موضوعاتی شعبے کی تشکیل کرتے ہیں۔ اگر سائنسی قوانین جو کسی معین موضوعاتی شعبے کے بنیادی، مستحکم، متواتر اور ضروری رابطوں کی عکاسی کرتے ہیں، منطقی طور پر مربوط ہوتے ہیں تو وہ متعلقہ نظریے کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ کیپلر کے قوانین نظام شمسی کے سیاروں کی گردش کا نظریہ ہیں کیونکہ وہ سیاروں کے فطری مستحکم ضروری رابطوں کا اظہار کرتے ہیں۔ مارکس کی معاشی تعلیمات بھی، جنہیں ''سرمایہ'' میں پیش کیا گیا ہے پورے معنی میں نظریہ ہیں۔ وہ قوانین کی تشکیل کرتے ہیں، وہ ضروری معاشی رشتوں کی عکاسی کرتے ہیں اور جدلیاتی منطق کے اصولوں کے مطابق مربوط ہیں۔

ہر نظریے کے بنیادی اور اولین قوانین کو اکثر اصول یا مسلمات کہا جاتا ہے۔ اور جب ان کا اظہار ریاضیاتی اصطلاحات میں ہوتا ہے تو انہیں

بدیہات کہتے ہیں۔ کسی معین نظریے میں ان بنیادی قوانین کو منطقی طور پر ثابت نہیں کیاجاتا بلکہ دوسرے تمام قوانین ان سے استخراج کئے جاتے اور اس لئے ثابت‌شدہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نظریے کے اصولوں اور مسلمات کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سائنس محض اعتبار کی بنیاد پر کوئی بات تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی نظریے میں قوانین کو منطقی طور پر ثابت کئے بغیر قبول کیاجاتا ہے تو وہ دوسرے زیادہ عام نظریے میں ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ کیپلر کے قوانین جو پہلے نظام شمسی کے سیاروں کی گردش کے نظریے کے مسلمات کی طرح ظہور میں آئے بعد میں ثابت کئے گئے – نیوٹن کی فلکیاتی میکانیات کے زیادہ عام اصولوں سے ان کا استخراج کیا گیا۔

ہر نظریے کے بنیادی قوانین، اگر ان کا استخراج زیادہ عام اصولوں سے نہ کیا گیا ہو، یا تو اس لئے قبول کر لئے جاتے ہیں کہ عمل یا تجربے سے براہ‌راست ان کی صداقت معلوم ہوتی ہے یا ان قوانین کے آخری نتائج تجربے اور مشاہدے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ آخرالذکر حقیقت ہر نظریے کے تخمینے کے لئے فیصلہ کن درجہ رکھتی ہے۔

یہ سوچنا صحیح نہیں ہے کہ کسی بھی سائنس کے قوانین ہمیشہ مشاہدے کے نتائج کی کم‌وبیش پیچیدہ تعمیم کرنے سے حاصل کئے جاتے ہیں۔

اگر ایسا ہوتا تو نئے قوانین نسبتاً آسانی سے دریافت کئے جا سکتے تھے۔ کوئی بھی تربیت‌یافتہ ماہر یہ کرسکتا تھا۔ سچا سائنسی تخلیقی کام اس لئے دقت طلب ہوتا ہے کہ نئے قانون یا اصول کو منضبط کرنے کے لئے اکثر اختراعی صلاحیت اور تخیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور کبھی تو زیرمشاہدہ مظاہر سے کنارہ‌کشی کرنا پڑتی ہے۔

حال میں کئی سائنسی نظریات تجربےگاہوں میں نہیں بلکہ سائنس‌داں کی مطالعہ‌گاہ کی میز پر مرتب کئے گئے۔ سبب یہ ہے کہ نئے اصولوں کی دریافت پیچیدہ مجردات اور تجریدی نظریاتی غوروفکر کا تقاضہ کرتی ہے۔ چنانچہ قدر کا قانون، جو بتاتا ہے کہ اجناس تجارت جن میں مفید خصوصیات مضمر ہیں قابل تبادلہ ہیں بشرطیکہ ان کی تیاری میں سماجی لحاظ سے ضروری محنت کی مساوی مقداریں صرف ہوئی ہوں، منڈی یا جدا جدا کاروباروں کا محض مشاہدہ کرنے سے دریافت نہیں ہوسکتا تھا۔ اجناس تجارت کے حقیقی تبادلے پر مانگ، فراہمی اور دوسرے عناصر کا اثر پڑتا ہے۔ ان کے سبب سے قیمت اوسط لاگت سے بڑھتی یا گھٹتی ہے۔ مارکس کو کئی تجریدی تصورات استنباط کرنے پڑے — تجریدی محنت، سماجی لحاظ سے ضروری محنت کی مقدار وغیرہ — تاکہ سرمایہ‌دارانہ سماج میں پھیلے ہوئے بےترتیب جنس زر کے رشتوں سے بلند ہوکر قدر کا قانون مرتب کیا جاسکے۔ اس قانون نے، جو بادی‌النظر میں بین

حقائق کی تردید کرتا ہے، سرمایہ‌داری کی سیاسی معاشیات کے دوسرے قوانین کو مرتب کرنے میں مدد دی، مثلاً قدر زائد، سرمایہ‌دارانہ منافع، سرمایہ کے ابتدائی اجتماع وغیرہ کے قوانین۔ انہوں نے سرمایہ‌داری کے مستقبل کے متعلق پیش گوئی کرنے کی بنیاد فراہم کی۔

لہذا سائنسی نظریہ معروضی مظاہر کو سمجھنے اور ان کی پیش گوئی کرنے میں مدد دیتا ہے کیونکہ وہ مادی دنیا کے قوانین کا نظام ہوتا ہے نہ کہ اس کے جدا جدا واقعات یا حصوں کا بیان۔ اس لئے قوانین دوہرا رول ادا کرتے ہیں۔ ایک طرف وہ ہر سائنس کے موضوعاتی شعبے میں موجود معروضی اور مستحکم رابطوں کے انتہائی دوررس انعکاس ہوتے ہیں۔ دوسری جانب وہ ایسی منطقی شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں جو دوسرے قوانین اور نام‌نہاد آخری نتائج (تجاویز، بیانات) کا استخراج کرنے کےلئے ضروری ہیں جن میں انفرادی واقعات اور مظاہر کے متعلق اطلاع ہوتی ہے۔ قانون میں انتہائی بلند درجے کی تعمیم ہوتی ہے، وہ زیرمطالعہ اشیا کی بنیادی خصوصیات، خاصیتوں اور رویے کا مرتکز انعکاس ہوتا ہے۔ اسی سے اسے ادراک میں مخصوص رول ادا کرنے کی ضمانت ملتی ہے۔

اگر بامقصد انسانی سرگرمی کی بنیاد سائنسی نظریے پر ہے تو وہ کامیاب ہوتی ہے۔ معاشرے کی کمیونسٹ تبدیلی کے سلسلے میں یہ خیال خاص

طور پر اهمیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سوویت کمیونسٹ پارٹی سائنسی کمیونزم کے نظریے کو فروغ دینے پر بڑی توجہ دیتی ہے۔

نظریے کی امتیازی خصوصیات اور سائنسی ادراک میں اس کے رول کو سمجھنے کے بعد اب ہم تجرید کے کردار کو نئی روشنی میں دیکھ سکتے ہیں۔

ہر سائنسی نظریے کے قوانین تجرید کے ذریعے مرتب کئے جاتے ہیں۔ عموماً ان میں حسیاتی طور پر ادراک میں آنے والی اشیا کی شہادتیں شامل نہیں ہوتیں کیونکہ وہ حسیاتی تشبیہوں اور تصورات سے نہیں بلکہ انتہائی عام اور تجریدی تصوراتِ کلی سے رجوع کرتے ہیں۔ اس سے ہر سائنس داں کے سامنے تجریدی قوانین کو مشاہدے کی اصطلاحات میں واضح کرنے کا مسئلہ کھڑا ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، اگر ہم چاہتے ہیں کہ قوانین اور ان کے منطقی نتائج کا اطلاق محسوس کئے جانے کے قابل اشیا اور واقعات پر کیا جاسکے اور تجربے اور مشاہدے کے ذریعے ان کی تصدیق ہوسکے تو پھر ان کا ترجمہ مجردات کی زبان سے حسیاتی شبیہوں کی زبان میں کرنا چاہئے جسے ہم اپنے احساسات اور گمان بیان کرنے میں استعمال کرتے ہیں۔ یہاں تصوراتِ کلی اور احساسات کے درمیان رابطے کے، مختلف لفظی سطحوں پر غوروفکر کے چلنے کے اور نظریاتی اور عملی سرگرمی کے درمیان باہمی عمل کے مسائل مرکوز ہوتے ہیں۔

ہم کئی بار یہ ذکر کرچکے ہیں کہ علم کے سرچشمے اور سچائی کی کسوٹی کی حیثیت سے عمل پر زور دینا مارکسی علمیات کی جڑ ہے۔ لیکن غوروفکر اور عملی انسانی سرگرمی کے درمیان ربط کے متعلق عام فلسفیانہ سوال سائنسی ادراک کے سلسلے میں ایک مخصوص شکل اختیار کرلیتا ہے۔ درحقیقت یہ نظریے اور تجربے کے درمیان، ادراک کی نظریاتی اور تجربی سطحوں کے درمیان تعلق کا سوال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر سائنسی نظریہ حقیقت کے ادراک کی بلندترین شکل ہے تو سائنسی تجربہ سماجی اور پیداواری عمل کا ایک لازمی حصہ ہے جس کا اٹوٹ تعلق نظریے کے ارتقا اور اس کو بہتر بنانے سے ہے۔

(٦) ادراک کی تجربی سطح

ادراک کے ایک اہم‌ترین وسیلے کی طرح تجربے کا وسیع پیمانے پر استعمال جدید فطری سائنس کی بنیادی امتیازی خصوصیت ہے۔

پرانے زمانے کے سائنس‌دانوں اور فلسفیوں نے روزمرہ کے تجربے، عقل سلیم اور مشاہدے کے ذریعے فطرت کے گوناگوں پہلوؤں کے متعلق کئی قیمتی حقائق کو جمع کیا، ان کی درجہ‌بندی کی اور انہیں ہم تک پہنچایا۔

انہوں نے جو قیاسات اور مفروضے پیش کئے، مثلاً ایٹموں سے متعلق مفروضہ، آج بھی ان کی گہرائی اور بصیرت ہمیں حیرانی میں ڈال دیتی ہیں۔ اس کے باوجود قدیم زمانے میں اور ازمنۂ وسطی میں بھی سائنس کے لئے تجرباتی تحقیق کی روح بالکل اجنبی تھی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ ایک طرف پیداواری قوتوں کے ارتقا کی سطح اور رفتار نسبتاً پست تھی اور دوسری طرف (خاص کر ازمنۂ وسطی کے یورپ میں) فلسفیانہ عینیت کا غلبہ اور کلیسا کی انتہائی تعظیم تھی۔

سرمایہ‌دارانہ طریقۂ پیداوار کے ظہور میں آنے سے ٹکنیک نے تیزی سے فروغ پایا۔ اس سے سائنسی تحقیق میں نئے رجحان کو اکساوا ملا اور اس کو مادی حالات اور لازمی شرائط فراہم ہوئے۔ تجرباتی سائنس کی ابتدا فطرت کی جانب مجہول استغراقی رسائی کو چھوڑ کر اس کے رازہائے سربستہ میں سرگرم مداخلت کی طرف ایک بڑا موڑ تھی۔ یہ سب سے پہلے سائنس کی ان شاخوں میں ہوا جن کا صنعت، جہازرانی اور اسلحہ کی پیداوار سے زیادہ قریبی تعلق تھا۔

ستاروں سے رہبری حاصل کرکے سمندروں کو پار کرنے، بھاپ کے انجن اور ریلیں تعمیر کرنے اور مصنوعی کیمیائی مادے تیار کرنے کی خاطر انسان کے لئے ضروری ہو گیا کہ وہ فطرت کو اپنی آنکھوں سے دیکھے نہ کہ انجیل کی عینک سے۔ مگر یہ

انجام دینے کے لئے اسے تصور کائنات کی فلسفیانہ بنیاد ھی میں انقلاب پیدا کرنا تھا اور عینیت کو زیر کرنا تھا جو تجربے کو حقارت کی نظر سے دیکھتی تھی اور سچائی کا آخری ثبوت سائنس کے حقائق میں نہیں کلیسا کے کٹر عقائد میں تلاش کرتی تھی۔ یہی سبب ھے کہ جدید فطری سائنس کی شاھراہ کھولنےوالوں میں نہ صرف نیوٹن اور گلیلیو جیسے ریاضیات‌داں اور فطری سائنس‌داں بلکہ مادیت‌پسند فلسفی بھی تھے۔ انھوں نے بیکن کے نقش قدم پر چل کر فطرت کے ادراک کے لئے مشاھدے اور تجربے کو فیصلہ‌کن عناصر قرار دیا۔

عام طور پر فلسفیانہ مادیت کا بنیادی اصول یہ ھے کہ معروضی دنیا کے وجود کو انسانی شعور سے آزاد تسلیم کیا جائے۔ اس کا براہ‌راست نتیجہ یہ مطالبہ کرتا ھے کہ ادراک اس دنیا کی امتیازی خصوصیات اور معروضی قوانین کے مطالعے پر توجہ مرکوز کرے۔ مادیت پسندوں نے مشاھدے کو جو ھمیں براہ‌راست حسیاتی معلومات فراھم کرتا ھے ھمیشہ سے مادے کو ادراک میں لانے کا خاص طریقہ سمجھا ھے۔ لیکن ھم یہ بھی جانتے ھیں کہ صرف مشاھدے سے بعض پیچیدہ مظاھر کی تشریح کرنا ممکن نہیں ھے۔

زیرتحقیق اشیا کی بنیادی خصوصیات اور ان پر فرمانروائی کرنے والے قوانین کے ادراک کو کئی طرح سے آسان بنایا جاسکتا ھے۔ اشیا کو غیرمعمولی

اور اکثر مصنوعی حالات میں رکھ کر، خاص آلات کے ذریعے ماحول کو بدل کر۔

تجرباتی فطری سائنس سترھویں صدی میں ظہور میں آئی۔ ان تین صدیوں میں اس نے جو کچھ حاصل کیا سائنس نے دو ہزار برس میں بھی اتنا حاصل نہیں کیا تھا۔ اس کامیابی کا سہرا وسیع پیمانے پر تجربے کرنے کے سر ہے۔ کلاسیکی تجرباتی فطری سائنس کے نمائندوں کا خاص مقصد مظاہر کی ان خصوصیات اور قوانین کو ادراک میں لانا اور مطالعہ کرنا تھا جو مجہول مشاہد کی نظروں سے پوشیدہ تھے۔ ان کی کوشش دراصل کانٹ کے اس مقالے کی تردید تھی کہ ''شے بالذات،، اور ہمارے علم کے درمیان ناقابل عبور خلیج ہے۔ ساتھ ہی ان کا مطالبہ تھا کہ محقق کو معروض میں کوئی تبدیلی نہیں کرنا چاہئے تاکہ اس کی خالص اور اصلی حالت میں اس کا ادراک کیا جائے، محقق کی مداخلت اس کی شکل و صورت نہ بدلے۔

مگر کیا یہ ''تجربے،، کے تصورکلی کی تردید نہیں کرتا؟ تجربہ کرتے وقت جب ہم پیچیدہ آلات استعمال کرتے ہیں، اشیا میں سے طاقتور تناؤ کی برقی رو گزارتے ہیں، ان پر زبردست دباؤ ڈالتے ہیں، انہیں خلا میں رکھتے ہیں، ان کا درجۂ حرارت گرا کر تقریباً مطلق صفر تک لے آتے ہیں تو کیا ہم ان کی فطری سالمیت اور خصوصیات کو ختم نہیں کرتے؟ بلاشبہ ایسے اندیشے بالکل بےبنیاد نہیں

هیں۔ لیکن جب تجرباتی فطری سائنس‌دانوں نے ایسے آلات استعمال کئے جن سے ہماری فطری حسیت کی حدود وسیع ہوئیں اور پیچیدہ اوزاروں کا اطلاق کیا تو انہوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ شے پر محقق کا اثر کم سے کم ہو۔

تاریخی طور پر یہ اس حقیقت کے سبب سے تھا کہ تجرباتی فطری سائنس ایک دم ایسے پیچیدہ تجربات نہیں کرسکتی تھی جن میں داخلی عنصر کا رول پیش‌نظر رکھا جاتا ہے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ فطری سائنس میں تجرباتی طریقوں کو سماجی زندگی سے بالکل الگ تھلگ رکھ کر فروغ دیا گیا۔ تیسرے، یہ اس فلسفیانہ نقطۂ‌نظر سے معین کیا گیا جسے سائنس‌دانوں کی اکثریت اپنائے ہوئے تھی۔

ان کی تحقیق خودرو سائنسی مادیت کے خطوط پر کی گئی جو ــ قبل ازمارکسی مابعدالطبیعیاتی مادیت کی طرح ــ دنیا کے ادراک کو محض اس کی توضیح کی طرح سمجھتی تھی۔ یہ رویہ انسان کی سرگرم، تبدیل کرنےوالی عملی سرگرمی کو نظرانداز کرتا ہے جسے جدلیاتی مادیت نظریۂ ادراک کی جان تصور کرتی ہے۔

ادراک کرنےوالے عامل اور زیرغور معروض کے درمیان باہمی عمل، دنیا کی نظریاتی تصویر میں ان کے باہمی انحصار اور باہمی اثر کے انعکاس کا مطالبہ مارکس نے کیا۔ یہ خیال ان کے فائرباخ کے

متعلق مقالات میں پیش کیا گیا ہے۔ بعد میں اس پر حالیہ فطری سائنسوں کے تجرباتی عمل، ٹکنیک اور معاشرتی علوم میں عملی جامہ پہنایا گیا۔ جیسا کہ مقادیری میکانیات نے دکھایا خرد معروضات کی حرکت کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ جن آلات کو ہم ان کے مطالعے کے لئے استعمال کرتے ہیں وہ ان کی بعض امتیازی خصوصیات پر کافی اثرانداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا مقادیری میکانیات میں تجربہ کرتے وقت ہم آلات اور تجربے کے حالات کو پیش نظر رکھے بغیر اشیا کی حالت بیان نہیں کرسکتے ہیں۔

داخلی عینیت پرستوں کے خیال میں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ معروض عامل کے بغیر وجود نہیں رکھتا اور ان کے باہمی رشتوں میں آخرالذکر فیصلہ کن رول ادا کرتا ہے۔ لیکن درحقیقت مادے کی حرکت کی ہر سطح خود اپنے معروضی قوانین کی فرمانبرداری کرتی ہے اور اس کا تقاضہ ہے کہ تجرباتی اور نظریاتی تحقیق کے مخصوص طریقے اختیار کئے جائیں۔ ابتدائی ذرات کی حرکت معروضاً جبلی طور پر غیرمعین ہے، وہ احتمالی شماریاتی نوعیت کی ہوتی ہے۔ تجربات کرنے والوں کو ہمیشہ یہ ذہن میں رکھنا چاہئے۔ جب وہ خرد معروض کی بعض امتیازی خصوصیات پر عمل کرتے ہیں تو دوسری امتیازی خصوصیات میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ عمل کی ایک جامع تصویر صرف اسی صورت میں حاصل ہوسکتی ہے کہ تجرباتی

آلے اور زیر تحقیق خرد اشیا کے باھمی عمل کو پیش‌نظر رکھا جائے۔ اس میں داخلی من‌مانی کارروائیاں نہیں بلکہ فطرت کے معروضی قوانین تک گہری رسائی ظاہر ہوتی ہے۔

جدید ٹکنیک کے حالات میں معروضات کا ان پر عمل کرتے اور ان کے کام کا ادراک کرتے ہوئے انسان کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت کا گہرا تعلق پیچیدہ مشینوں، خودکار نظاموں، کارگر ایلیکٹرونک حسابی آلات، خلائی تجربےگاھوں، انتظام کے پیچیدہ نظاموں وغیرہ کے فروغ سے ہے۔ مثال کے طور پر سوویت یونین میں خلائی پروازوں کے تجربات کو لیجئے۔ ان کا مقصد صرف خلائی جہازوں کی مقدار معلوم اور غیروزنی اور حد سے زیادہ وزنی کے حالات میں خلانوردوں کی حالت کا مطالعہ کرنا نہیں تھا۔ خاص بات یہ تھی کہ انہیں اور کئی دوسری اور امتیازی خصوصیات کا ان کے باھمی عمل اور باھمی رابطے کی روشنی میں مطالعہ کیا گیا۔

سماجی زندگی میں بھی نئی قسم کے تجربات وسیع پیمانے پر کئے جا رہے ھیں جن میں معروض کا عامل کے ساتھ اس کے باھمی عمل میں ادراک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کمیونزم کی تعمیر کے دوران میں ہم ہر قدم پر گوناگوں سماجی تجربات سے دوچار ہوتے ھیں۔ ان کے ذریعے سے پیداوار اور نظم‌ونسق کی تنظیم، تعلیم اور تربیت، خدمات عامہ، شہر

کی منصوبہ‌بندی کی مختلف شکلوں کا ادراک کیا جاتا ھے اور تخمینہ لگایا جاتا ھے۔ ھر معاملے میں ادراک کرنےوالا فرد عامل اور معروض دونوں کی طرح پیش آتا ھے کیونکہ وہ بہ‌یک‌وقت عمل کرتا ھے اور گوناگوں تجرباتی عناصر سے متاثر ھوتا ھے۔

لہذا سائنسی تجربہ ادراکی سرگرمی کی خاص قسم ھے جس کا مقصد فطرت اور معاشرے میں اشیا اور عوامل کے متعلق زیادہ علم حاصل کرنا ھے۔ وہ سائنسی مطالبات کے قطعی مطابق، پہلے سے مرتب‌شدہ منصوبے کے تحت آلات، اوزاروں اور مشینوں کی مدد سے کیا جاتا ھے۔ یہ مطالبات سائنس کی ترقی، آلات، پیمائشی اور حسابی ٹکنیک کے فروغ کے ساتھ ساتھ بدلتے رھتے ھیں۔ ان میں سے اھم‌ترین یہ ھیں: (۱) اپنی قسم‌ونوعیت کے آلات میں ناپنے یا مشاھدہ کرنے کی انتہائی صحت، (۲) تجربہ بار بار کئے جانے کی صلاحیت (یہ ضروری ھے کیونکہ قابل اعتبار نتائج حاصل کرنے کے لئے تجرباتی معلومات کا ڈھیر چاھئے جس کی شماریاتی درجہ‌بندی کی جائے، جس کی بدولت اتفاقات اور رخنوں کا اثر خارج ھو جاتا ھے)، (۳) تجربہ ان طریقوں کے مطابق کیا جانا جو پہلے سے مرتب کر لئے گئے ھوں اور تجربے کی ھر منزل پر نگرانی کی ضمانت فراھم کرتے ھوں۔

وہ تمام تجربات جو مندرجۂ بالا شرائط پوری کرتے ھیں اور نہ صرف مادی اشیا بلکہ مادی حالات اور سہولتوں سے تعلق بھی رکھتے ھیں اکثر مادی

تجربات کہے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ جدید سائنس میں ذہنی تجربات بھی اہم رول ادا کرتے ہیں۔ ذہنی تجربہ مادی تجربے سے اس معنی میں مختلف ہوتا ہے کہ اس کے معروضات اور متعلقہ آلات صرف تجربہ کرنےوالے کے تخیل میں ہوتے ہیں۔ ذہنی تجربہ مادی تجربے کا ایک طرح کا نمونہ ہوتا ہے اور اس کی تمام ضروریات پوری کرتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ عملاً کسی وجہ سے اسے ٹکنیکی طور پر انجام نہیں دیا جاسکتا۔

اپنے مقصد کے مطابق تجربات کو تین بنیادی زمروں میں تقسیم کیا جاتا ہے — دریافت، تصدیق اور تعمیل۔

دریافت کرنےوالے تجربات کا مقصد یہ ہے کہ بعض مظاہر کی پہلے نامعلوم صفات، خصوصیات اور رشتے یا بالکل نیا مظہر دریافت کیا جائے۔ اس قسم کی تحقیق کو بعض اوقات آزمائش اور غلطی کا طریقہ کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب ہے بڑی تعداد میں مختلف نسخوں کی آزمائش کرکے ناکام کوششوں کو خارج کرنا۔ لیکن سائنس‌داں اٹکل‌پچو تجربات کرنا پسند نہیں کرتے بلکہ کسی نظریے یا مفروضے کو اپنے تجربے کی بنیاد بناتے ہیں اور اس طرح آزمائشوں اور غلطیوں کی تعداد کم سے کم کر دیتے ہیں۔ ایسے تجربات کی پیش کی ہوئی معلومات کی تعمیم سے جو قوانین قائم ہوتے ہیں وہ تجربی کہے جاتے ہیں۔

تصدیق کرنےوالے تجربات کا مقصد کسی مفروضے کی تصدیق یا تردید کرنا ہوتا ہے۔ جس مفروضے کی تجربے سے تصدیق ہوجاتی ہے وہ صحیح سائنسی نظریہ بن جاتا ہے اور جس کی تردید ہوتی ہے اسے خارج کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا مفروضہ لےلیتا ہے۔ جب کئی فرضیوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہو تو ایسی آزمائشیں اہم ہوتی ہیں۔

تعمیل کرنےوالے تجربات کا مقصد نئی اشیا پیدا کرنا ہے جن کی یا تو تحقیق کی جاتی ہے یا انہیں عمل میں استعمال کیا جاتا ہے۔

لہذا تجربات نئے قوانین، مفروضوں یا نظریات کےلئے بنیاد فراہم کرتے ہیں یا پھر وہ ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ مگر وہ اکثر بہ‌یک‌وقت دونوں رول ادا کرتے ہیں۔ اس لئے ہماری درجہ‌بندی عارضی ہے، نہ کہ مطلق اور قطعی۔

ادراک کے لئے تجربے کی اہمیت کے بارے میں لینن نے زور دیا ہے کہ تجربہ سماجی اور پیداواری عمل کی ایک قسم، ایک حصہ ہے۔ انہوں نے لکھا کہ ''تجربہ خود ہی عمل ہے''۔ تجربے اور محنت کے ڈھانچے کا موازنہ کرکے ان میں مماثلت قائم کرنا آسان ہوجاتا ہے۔ دونوں میں عملی سرگرمی کا معروض، آلات اور ذرائع ہوتے ہیں جن کے وسیلے سے یہ سرگرمی کی جاتی ہے۔ اور آخر میں انسان ہے۔ فرق یہ ہے کہ محنت کا خاص مقصد مختلف ضروریات پوری کرنے کے لئے مادی قدریں، اشیا اور

حالات پیدا کرتا ہے۔ اور علم جو پیداوار کے دوران حاصل اور جمع ہوتا ہے اہم لیکن ماتحت رول ادا کرتا ہے۔ تجربے کا خاص مقصد نیا علم پیدا کرنا ہے۔ اس کے باوجود سائنسی تجربے کاری اور پیداواری سرگرمی کے درمیان کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔

اوپر جو لکھا گیا ہے اس سے علم کی دو سطحوں — نظریاتی اور تجربی — کے درمیان براہ‌راست تعلق واضح ہوجاتا ہے۔ بلندتر نظریاتی علم کی تجسیم سائنسی اصولوں، مسلمات اور قوانین میں ہوتی ہے۔ تجربی علم نتیجہ ہوتا ہے براہ‌راست مشاہدے اور تجرباتی شہادت کا۔

حقیقت کے ادراک کی دونوں سطحیں ایک دوسرے کو مالامال کرتی ہیں۔ وہ دونوں جڑ کر ہی خارجی دنیا کی تصویر پیش کرتی ہیں جو معروضی سچائی کی شرائط پوری کرتی ہے۔ لینن کا یہ فارمولا — ''سرگرم مشاہدے سے تجریدی فکر تک، اور یہاں سے عمل تک،، — ادراک کے عمل کا بھرپور جدلیاتی کردار واضح کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ ادراک مرغولے کی شکل میں ارتقا کرتا ہے۔ تجربی علم سرگرم مشاہدے سے، سائنسی تجربے سے پیدا ہوتا ہے اور ہمارے سامنے نئے مسائل کھڑے کرتا ہے۔ اس سے دماغ عام نظریاتی نتیجے اخذ کرتا ہے۔ جو سائنسی مفروضہ نظریاتی تحقیق سے اخذ کیا جاتا ہے وہ تجرباتی تصدیق کا مطالبہ کرتا ہے جس کے دوران میں زیر مطالعہ اشیا کی نئی خصوصیات

دریافت ہوسکتی ہیں۔ سرغولے کا ہر حلقہ ہمیں نہ صرف تازہ اضافی سچائیاں آشکارا کرتا ہے بلکہ مزید ارتقا کے لئے لازمی شرائط بھی فراہم کرتا ہے۔ ساتھ ہی تجرباتی تحقیق کی نئی نئی شکلیں اور قسمیں پیچیدہ علمیاتی مسائل پیدا کرتی ہیں۔ ان کا تعلق نظریاتی اور تجربی علم کی مختلف اقسام کی خصوصیات سے ہے۔ فلسفیانہ اور سائنسی مسائل کے درمیان یہ باہمی ربط سائنس‌دانوں اور فلسفیوں کو بارآور تعاون کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ۵۰ برس سے بھی زیادہ ہوئے لینن نے اسی پر زور دیا تھا۔

جدلیاتی مادیت کے نظریۂ ادراک کے بنیادی مسائل اور اصولوں کی تحقیق نہ صرف تمام دوسرے فلسفیانہ مکاتیب سے اس کا بنیادی اختلاف عیاں کرتی ہے اور جدید سائنس کے نتائج اور طریقوں سے مکمل اتفاق دکھاتی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ اس نظریے کا مطالعہ مارکسزم لینن‌ازم پر عبور حاصل کرنے کی بنیادی شرط ہے۔

تاریخی مادیت

پہلا باب
تاریخی مادیت کی سائنس

(۱) تاریخی مادیت ہے کیا؟

انسانوں کا وجود ہزاروں برسوں سے ہے ۔ انھوں نے طویل اور دشوار راہ طے کی ہے ۔ اس میں فطرت کی اندھی قوتوں کے خلاف جدوجہد، عوام‌الناس کا احتیاج، بھوک، بے‌اختیاری اور تباہ کن وبائی بیماریاں اور خونریز جنگیں شامل ہیں ۔ اس دوران میں تخت شاہی الٹتے رہے اور زبردست سلطنتوں کے زوال ہوئے ۔ ان کی جگہ نئی سلطنتوں نے لی ۔ تہذیبیں کھلیں اور مرجھا گئیں ۔ ان میں سے بعض کا تو نام و نشان تک باقی نہیں رہا اور بعض نے تاریخ پر اپنے انمٹ نقوش چھوڑے ۔ کئی جلیل‌القدر سپہ‌سالاروں، طاقت‌ور بادشاہوں، عوامی بغاوتوں کے جری رہنماؤں کے نام تاریخ میں محفوظ رہے ۔ لیکن لاکھوں لوگوں کو گمنامی نصیب ہوئی ۔ یہ ایسے لوگ تھے جن پر فوجیں مشتمل ہوتی تھیں اور جو بادشاہوں کے دست شمشیرزن بنے، ان کا خون

عوامی بغاوتوں کے وقت بہا۔ تاریخ میں ان کا رول کیا تھا؟ تاریخ واقعات کی بھول بھلیاں معلوم ہوتی ہے۔ اس عقدے کو کونسا نظریہ حل کر سکتا ہے؟

کئی حکومتیں جو بظاہر غیرمتزلزل دکھائی دیتی تھیں عوامی انقلابوں سے منہدم ہو گئیں۔ یہ انقلاب کیا ہیں؟ کیا وہ اتفاقیہ حوادث ہیں جو تاریخ کے باقاعدہ سفر میں گڑبڑ پیدا کرتے ہیں یا ضابطے کے پابند وہ اپنی گذشتہ تاریخ کے جائز نتیجے ہیں جو واقعات کی اگلی راہ معین کرتے ہیں؟ ان لوگوں کی خواہشات اور تمنائیں کیا ہوتی ہیں جو طاقتور قوتوں کے خلاف کھڑے ہو جاتے ہیں؟ وہ نظریہ کہاں ہے جو مستند تاریخی واقعات کے مطابق ان باتوں کی تشریح کر سکتا ہے؟

ہمارا عہد فاتح عوامی انقلابوں کا عہد ہے جب قومیں اپنی راہ خود منتخب کررہی ہیں۔ کونسا سائنسی نظریہ ان کامیابیوں کی جو اشتراکی ممالک نے حاصل کیں یا نوآبادیاتی نظام کے جوئے سے افریقی، ایشیائی، لاطینی امریکی ممالک کی نجات کی، سائنس اور ٹکنیک کی زبردست ترقی کی، تاریخ تخلیق کرنے میں دنیا کے تمام گوشوں کے عوام الناس کی سرگرم شرکت کی تشریح کرسکتا ہے؟ مختصر یہ کہ کونسا سائنسی نظریہ ہمارے عہد کے جوہر کی توضیح کر سکتا ہے؟

ظاہر ہے کہ حال اور ماضی کی تاریخ کی وضاحتیں مختلف طریقے سے کی جا سکتی ہیں۔ یا پھر خاموشی

اختیار کی جا سکتی ہے اور نظریاتی مسائل سے گریز
کرکے آدمی روزمرہ کی زندگی میں اپنے آپ کو کھو
سکتا ہے۔ لیکن اس طرح رہنا اب روزافزوں مشکل
ہوتا جا رہا ہے کیونکہ ہر شخص کی زندگی، بلالحاظ
اس کی خواہش کے، عالمی تاریخ کے عام دھارے
سے بہت زیادہ منسلک ہوتی جارہی ہے۔ لہذا ہر
شخص کو دنیا میں اپنے مقام سے، انفرادی سرگرمی
اور جدید دنیا میں ہونےوالے عوامل کے درمیان تعلق
سے باخبر ہونا چاہئے۔

معاشرے کی تشریح کرنے کے دعویدار نظریوں
کی کمی نہیں ہے۔ ان میں سے بعض بھلا دئے جا
چکے ہیں۔ بعض حال میں ظہور میں آئے ہیں۔
وقت ہی بتائےگا کہ وہ زندہ رہیںگے یا نہیں۔

معاشرے کے بارے میں مارکسی لیننی سائنس
کو تاریخی مادیت کہتے ہیں۔ یہ وہ واحد نظریہ
ہے جو انسانیت کی تاریخی راہ کی وضاحت کرتا
ہے۔ یہ سوا سو سال سے بھی زیادہ ہوئے مرتب کیا
گیا تھا لیکن اس نے اپنی کوئی بھی توانائی نہیں
کھوئی ہے اور مسلسل روزافزوں حامی حاصل کر
رہا ہے۔

اس کا سبب کیا ہے؟ سبب یہ ہے کہ تاریخی
مادیت ان سوالات کے جواب دیتی ہے جنھیں معاشرتی
تاریخ پیش کرتی ہے، وہ ان کروڑوں لوگوں کی
امیدوں کا مرکز ہے جنھیں سماجی ترقی سے دلچسپی
ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تاریخی مادیت جامد عقیدوں

کا مجموعہ نہیں بلکہ زندہ اور تخلیقی نظریہ ہے جو تاریخی تجربے سے عام نتائج اخذ کرکے اپنے آپ کو پروان چڑھاتا اور مالامال کرتا ہے۔

تاریخی مادیت صرف ماضی اور حال کی تشریح ہی نہیں کرتی، وہ ہمیں مستقبل کی پیش گوئی کرنے اور تاریخ کے عمل میں سرگرم حصہ لینے کے قابل بھی بناتی ہے۔

(۲) تاریخی مادیت کا نفس موضوع

تاریخی مادیت کس قسم کی سائنس ہے؟ اس کا موضوع کیا ہے اور وہ معاشرے سے کیا سیکھنا چاہتی ہے؟ اس کا دوسری فلسفیانہ اور سماجی سائنسوں سے کیا تعلق ہے؟ کیا وہ تاریخ کے ہر قانون کی وضاحت کر چکی ہے؟ تاریخ کے معنی اور انسان کی زندگی کے فریضے کے بارے میں تاریخی مادیت کیا کہتی ہے؟

پہلے ہم تاریخی مادیت کے اصل موضوع سے بحث کریں گے۔ معاشرے کی زندگی کا مطالعہ کرنےوالی کئی سائنسیں ہیں۔ یہ قدرتی بات ہے کیونکہ معاشرے کے پہلو گوناگوں ہیں۔ تمام سماجی سائنسیں ایک موضوع کا مطالعہ کرتی ہیں، یعنی معاشرے کی حقیقی زندگی کا۔ لیکن معاشرے کا مطالعہ وہ اپنے اپنے مخصوص زاویے سے کرتی ہیں — یا تو مخصوص طور پر معاشیات، یا آبادی، یا ملکوں اور

قوموں کی تاریخ یا ثقافت کے مختلف مظاہر وغیرہ۔ چنانچہ ہر سماجی سائنس کا موضوع معاشرے کی زندگی کا کوئی نہ کوئی مخصوص رخ ہوتا ہے۔ تحقیق کرنے کی غرض سے اسے باہمی مربوط معاشرتی مظاہر سے جدا کرلیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں کیا بات تاریخی مادیت کو دوسری سماجی سائنسوں سے ممتاز بناتی ہے؟

اپنے اپنے مطالعے کی عمومی سطح کے لحاظ سے مختلف سماجی سائنسیں موجود ہیں۔ مثلاً معاشی تاریخ، معاشی شماریات، صنعتی معاشیات، فراہمی اور تقسیم کی معاشیات، مالیات کے نظریہ اور تاریخ وغیرہ کے مقابلے میں سیاسی معاشیات زیادہ عمومی سائنس ہے کیونکہ وہ ان کے سارے نتائج کو جمع کرکے ان کا جائزہ لیتی، معاشرے کی معاشی زندگی کی زیادہ عام امتیازی خصوصیات کی وضاحت کرتی ہے اور ہمیں زیادہ عمومی نوعیت کی معلومات فراہم کرتی ہے۔

مدنی تاریخ بھی ایک عمومی سماجی سائنس ہے۔ مثلاً وہ مردم نگاری سے بھی زیادہ عمومی ہے جو آبادی کی سائنس ہے۔ وہ انفرادی ملکوں اور قوموں کے تاریخی ارتقا کی خصوصیات کی وضاحت کو اپنا خاص فریضہ سمجھتی ہے۔ چنانچہ تاریخ داں ہر ایک قوم کی زندگی میں عام تاریخی رجحان کے انتہائی ٹھوس اور مخصوص اظہارات کا مطالعہ کرتے ہیں۔ تاریخی واقعات کے سلسلے میں ظاہر ہونے والا

یہ رجحان سماج کے ارتقا کے قوانین کا پابند ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان قوانین کو کس طرح دریافت کیا جائے؟

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں جدلیاتی مادیت کے تمام اصولوں کا اطلاق فطرت اور معاشرے دونوں پر ہوتا ہے۔ لیکن جدلیاتی مادیت علم کی انتہائی تعمیمی سطح سے یعنی فطرت، سماج اور غوروفکر کے انتہائی عمومی قوانین سے بحث کرتی ہے۔ اس لئے جدلیاتی مادیت فطرت کے مقابلے میں سماجی زندگی کے مخصوص کردار کا سوال نہیں کرتی۔

تاریخی مادیت وہ فلسفیانہ سائنس ہے جس کا تعلق عام طور پر ہستی کے ہمہ گیر قوانین کے مقابلے میں ہر معاشرے کی زندگی اور ارتقا کے مخصوص قوانین سے ہے۔ تاریخی مادیت کے دریافت کئے ہوئے قوانین فطرت میں نہیں بلکہ صرف معاشرے میں عمل کرتے ہیں۔ اور چونکہ معاشرہ لوگوں کی زندگی اور سرگرمی سے جدا نہیں کیا جا سکتا اس لئے سماجی قوانین کا اظہار صرف انسانی سرگرمی کے ذریعے ہوسکتا ہے۔

تاریخی مادیت ایک ایسی فلسفیانہ سائنس ہے جو انسانی معاشرے کی زندگی اور ارتقا کے عام پہلوؤں، رجحانات اور قوانین سے بحث کرتی ہے۔ وہ ہمیشہ سماجی ہستی اور سماجی شعور کے درمیان، تاریخی ارتقا کے معروض اور عامل کے درمیان تعلق کو پیش نظر رکھتی ہے۔ تاریخی مادیت ہر

مسئلے کا مطالعہ اور تشریح کرتے وقت معروضی اور داخلی کے، ماحول اور انسان کے، حالات اور ارادے کے باھمی تعلق یعنی سماجی ھستی اور سماجی شعور کے باھمی تعلق کو مد نظر رکھتی ھے۔

اب ھم زیادہ ٹھوس طور پر بیان کر سکتے ھیں کہ تاریخی مادیت معاشرتی زندگی کے کس پہلو کی تحقیق کرتی ھے اور وہ دوسری سماجی سائنسوں سے مختلف کیوں ھے۔

اول، تاریخی مادیت ان عمومی معروضی قوانین کا مطالعہ کرتی ھے جو انسانی معاشرے کی زندگی اور ارتقا پر فرمانروائی کرتے ھیں۔ چونکہ عالمی تاریخ کے یہ عمومی قوانین انسانیت کے ارتقا کے مختلف تاریخی ادوار یا منزلوں میں گوناگوں طرح سے کام کرتے ھیں لہذا تاریخی مادیت عالمی تاریخ کی انتہائی عمومی منزلوں، معاشرتی معاشی تشکیلوں اور ان کے ظہور اور تباھی کے قوانین کی تحقیق کرتی ھے۔

دوم، تاریخی مادیت ھمیشہ معاشرتی ھستی اور معاشرتی شعور کے تعلق کو پیش نظر رکھتی ھے۔ یہ اسے اس قابل بناتا ھے کہ وہ تاریخ کے قوانین کو بعض ایسی پراسرار قوتوں کا نتیجہ نہ بتائے جو انسانوں پر حکمراں ھیں، وہ انھیں اس طرح پیش کرے کہ یہ تاریخی قوانین انسانی سرگرمی کے ذریعے سے، اپنے مقاصد کے حصول کے لئے جدوجہد کے ذریعے سے ظاھر ھوتے ھیں اور اکثر ان مقاصد میں اور تاریخ کے عام ارتقا میں کوئی چیز مشترک نہیں

ھوتی لیکن اس کے باوجود ان کا عام ارتقا سے ساختی تعلق ھوتا ھے۔ مختصر یہ کہ محققین کے سامنے تاریخی قوانین تاریخ کی حقیقی محرک قوتوں اور عناصر کی طرح ظاھر ھوتے ھیں، یعنی اس کے سامنے وہ عوام الناس اور مخصوص تاریخی شخصیتوں کی شکل میں آتے ھیں جن کی خواھشات اور مرضی، شعور اور خوش فہمیاں، انتظامی صلاحیت یا تاریخی بےبسی بڑی اھمیت رکھتی ھیں۔

ایک فلسفیانہ سائنس کی حیثیت سے تاریخی مادیت یہ دعوی نہیں کرتی کہ وہ مطلق نظریہ ھے اور تاریخ کے ھر معمے اور موڑ کی توضیح کر سکتی ھے۔ یہ کام پرانی فلسفیانہ سائنس کا تھا۔ تاریخ کا ھر واقعہ اور موڑ تقاضہ کرتا ھے کہ اس کی جامع سائنسی تشریح کی جائے۔ اور ھر واقعے کی فلسفیانہ توضیح اس کی تحقیق کی جانب صحیح رسائی اختیار کرنے پر، تحقیق کے درست طریقے استعمال کرنے پر، عمومی تاریخی قوانین اور رجحانات سے اس کا موازنہ کرنے اور اس پر تاریخی ترقی کے معیار کا اطلاق کرنے پر مشتمل ھے۔ گوناگوں سماجی مظاھر کی تحقیق کرنے اور ان کا تخمینہ لگانے کے لئے تاریخی مادیت یہی طریقہ فراھم کرتی ھے۔

لیکن تاریخی مادیت کو معاشرتی مظاھر کی تحقیق کرنے کے طریقے تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا اپنا نظریہ ھے یعنی اس کا اپنا نظریاتی

مغز جو زیادہ عمومی تاریخی رجحانات کی تشریح کرتا ہے۔

تاریخی مادیت نے یہ دریافت کیا ہے کہ تاریخ سماجی تنظیم کی نچلی شکلوں سے بلند شکلوں تک آگے بڑھتی ہے، اور بلند تر شکلوں تک عبور ناگزیر ہے کیونکہ پرانی شکلیں کہنہ ہو جاتی ہیں اور معاشرے کی مزید ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ تاریخی مادیت نے تاریخی شہادتوں کو، انسانیت کے طویل تجربے کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایسا معاشرہ جہاں استحصال اور ظلم نہ ہو اور جو آزاد محنت پر مبنی ہو کوئی خواب یا یوٹوپیا نہیں بلکہ اس کے فطری ارتقا کا نتیجہ ہے، اور ایسے سماج یعنی کمیونسٹ سماج کی جانب عبور اتنا ہی ناگزیر ہے جتنا کہ ماضی میں سماج کی تنظیم کی بلندتر شکلوں کی جانب عبور ناگزیر تھا۔ عالمی تاریخی شہادتیں، پیداوار کی ترقی کا معاشی تجزیہ اور طبقاتی جدوجہد اس اہم نتیجے کی تصدیق کرتے ہیں۔

انقلابی مزدور تحریک نے جو کامیابیاں حاصل کی ہیں وہ عمل میں ثابت کرتی ہیں کہ ترقی‌پسند تاریخی رجحان کس طرح آگے راہ نکالتا ہے۔ روس میں اکتوبر انقلاب اور دوسرے ممالک میں اشتراکی انقلابوں نے اس رجحان کو عالمگیر درجہ عطا کر دیا ہے اور دنیا کے لوگوں کو دکھا دیا ہے کہ ان کا مستقبل کیا ہے۔

تاریخی مادیت سوشلزم اور کمیونزم کی تعمیر کے تمام سوالات سے بحث نہیں کرتی۔ ان سوالات سے سائنسی کمیونزم کا تعلق ہے۔ فلسفیانہ سائنس کی حیثیت سے تاریخی مادیت سائنسی کمیونزم کا طریقہ ہے جو تاریخی اور معاشی جواز پیش کرنے کے علاوہ کمیونزم کی جانب ناگزیر عبور کا انتہائی عمومی یعنی فلسفیانہ جواز بھی فراہم کرتی ہے۔ وہ سرمایہ‌داری سے کمیونزم تک معاشرے کے عبور کا انقلابی راستہ دکھاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ تاریخی مادیت کا سائنسی کمیونزم کے نظریے سے اٹوٹ تعلق ہے۔

تاریخی مادیت اور کمیونزم کی فتح کی خاطر جدوجہد کے عمل اور نظریے کے درمیان اٹوٹ تعاق تاریخی مادیت کی جانب‌داری کا اظہار ہے۔ اور یہ مزدور طبقے کے مفادات اور مقاصد کا نظریاتی انعکاس ہے۔

مارکسزم کے بورژوا نقاد یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تاریخی مادیت اور مزدور طبقے کے مفادات اور کمیونسٹ خیالات کے درمیان تعلق مارکسی لیننی سماجی سائنس کے گویا طبقاتی لحاظ سے محدود ہونے کا اظہار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ گویا مصدقہ سائنسی نظریہ مرتب کرنے کےلئے مفکر کو طبقات سے بلند ہونا چاہئے۔ وہ زور دیتے ہیں کہ سائنس کی جانب طبقاتی رسائی کا نتیجہ تعصب‌آمیز اور تنگ غوروفکر ہوتا ہے۔

کیا یہ صحیح ہے؟ کیا طبقاتی معاشرے میں رہنےوالا شخص طبقاتی مفادات سے بالا ہو سکتا ہے؟ طبقاتی معاشرے میں کوئی بھی آدمی طبقے سے بلند نہیں ہوتا۔ معاشرے میں رہنا اور اس سے آزاد رہنا ناممکن ہے۔ آدمی تخیل میں اپنے آپ کو ''آزاد'' محسوس کر سکتا ہے لیکن درحقیقت جدید سماج میں طبقاتی مفادات سے آزاد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ایسی ''آزادی'' کا خیال بورژوا خوش‌فہمی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ہر فلسفی، فن کار یا ادیب خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے اپنی تخلیق میں ایک معین طبقے کے مفادات کی ہمیشہ مدافعت اور ان کا اظہار کرتا ہے۔ اس معنی میں ہر شخص کا پارٹی نقطۂ نظر ہوتا ہے خواہ وہ کسی پارٹی کا ممبر ہو یا نہ ہو۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ کسی طبقے کے مفادات کو صرف اس کے ارکان ہی کی حمایت حاصل ہو۔ نظریےداں کی جانب داری کا انحصار اس پر ہے کہ کس طبقے کی وہ حمایت کرتا ہے، نہ کہ کس طبقے سے اس کا تعلق ہے۔

جب مارکس نے لوئی بلانک، لیدرو رولاں، پرودھوں اور کئی دوسرے فرانسیسی فلسفہ‌دانوں کے نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وہ فرانسیسی پیٹی‌بورژوازی کے نظریہ داں ہیں تو وہ بہت برہم ہوئے۔ ان کے خیال میں ایسا کہنا انھیں پیرس کے دکاندار کہنے کے مترادف تھا۔ مارکس نے

وضاحت کی کہ ان کی مراد ان حضرات کے پیشے سے نہیں تھی کیونکہ اس کا اصل سوال سے تعلق نہیں ہے۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ ان کی تعلیمات کا جوہر کیا ہے، معروضی طور پر وہ کس کے مفادات کی عکاسی کرتے ہیں اور کس کے حامی ہیں۔

آخرکار یہ بات ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ استحصالی معاشرے میں جہاں ذہنی اور جسمانی محنت کے درمیان وسیع خلیج حائل ہوتی ہے جسمانی محنت کرنےوالے طبقات (مزدور اور کسان) عام طور پر اپنی صفوں سے نظریہ داں پیدا نہیں کر سکتے۔ ان کے نظریےداں اکثر دوسرے طبقات کے نمائندے ہوتے ہیں۔ ان کے پاس تعلیم حاصل کرنے کے لئے وقت اور پیسہ ہوتا ہے لیکن وہ تاریخ کے دھارے کو بھی سمجھتے ہیں۔ لہذا وہ اپنا طبقہ چھوڑ کر ترقیپسند سماجی طبقات کے ساتھ ہوجاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ۱۹ویں صدی میں روس میں کسانوں کے نظریےداں تھے۔ لیکن انقلابی جمہوریت‌پسند انقلابی ان میں سے ایک بھی خود کسان نہ تھا۔ هرتسن رئیسوں کے گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ چیرنیشیفسکی، بیلنسکی اور دوبرولیوبوف کا تعلق نچلے درمیانی درجے کے دانشوروں سے تھا۔ مزدور طبقے کے نظریےداں مارکس اور اینگلس خود مزدور نہیں تھے۔ لیکن اپنی تصنیفات وہ ثابت‌قدمی سے مزدور طبقے کے مفادات کے حق میں لکھتے رہے اور اس

کی جدوجہد کے مقاصد اور طریقوں کی انھوں نے سائنسی طور پر تشریح کی۔

لہذا ہر مفکر ایک معین طبقے کا ترجمان ہوتا ہے۔ کیا اس سے وہ تنگ‌نظر ہو جاتا ہے؟ اس کا جواب محض ہاں یا نہیں میں نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس کا تمام‌تر انحصار اس طبقے کے کردار پر ہوتا ہے جس کی حمایت مفکر کرتے ہیں۔ بحیثیت ایک طبقے کے بورژوازی مدت سے تاریخ کی ترقی میں حائل ہے۔ آج اس کے مفادات نہ صرف دوسرے طبقات سے بلکہ معاشرے کی ترقی سے بھی ٹکراتے ہیں۔ اس لئے جدید بورژوا نظریے داں جو اپنے طبقے کے مفادات کے وفادار ہیں، معاشرے کے ارتقا کی مسخ شدہ تصویر پیش کئے بغیر نہیں رہ سکتے اور نہ وہ معاشرے کا مستند سائنسی نظریہ مرتب کر سکتے ہیں۔

مزدور طبقے کے نظریےدانوں کا معاملہ بنیادی طور پر مختلف ہے کیونکہ بورژوازی کے مفادات کے برعکس مزدور طبقے کے مفادات تاریخی رجحان کی عکاسی کرتے ہیں۔ مزدور طبقہ ثابت‌قدم انقلابی طبقہ ہے۔ سماجی ترقی سے اس کے مفادات وابستہ ہیں اور اسے سماجی تاریخ کو مسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں صرف مزدور طبقے کے نقطۂ نظر سے جو سماجی ترقی کا علمبردار ہے سماجی ترقی کا سچا نظریہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ یہ کوئی

اتفاقی بات نہیں کہ ایسا نظریہ مزدور طبقے کے نظریے دانوں مارکس اور اینگلس نے مرتب کیا۔

لہذا مارکسی لیننی فاسفے کی جانب‌داری کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ محدود ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ سائنسی لحاظ سے معروضی ہے۔

تاریخی مادیت حقیقی انسانی تاریخ کی تعمیم ہے، ایسی شہادتوں کی تعمیم جنہیں دوسری سماجی سائنسیں مہیا کرتی ہیں۔ سائنسی جدلیاتی طریقہ جس کے ذریعے تاریخی مادیت معاشرے کی زندگی کی تحقیق کرتی ہے، اور جو معاشرے کو مسلسل ارتقا کے عمل میں دیکھتا ہے، اس کے مترادف ہے کہ تاریخی مادیت، جیسے جیسے وہ تازہ تاریخی تجربے اور سماجی سائنسوں کی نئی نئی حاصلات کی تعمیم کرتی رہتی ہے، ویسے ویسے خود بھی پروان چڑھتی رہتی ہے۔

دوسرا باب
تاریخ کا مادیت پسند تصور

(۱) تاریخی مادیت کا ظہور — معاشرے کی بابت تصور میں انقلاب

مدت سے انسان یہ سوال کرتے آئے ہیں کہ معاشرے کے ارتقا پر کون سی قوت حکمرانی کرتی ہے۔ کلیسا اور مذہب نے انہیں بتایا کہ ان بدبخت گناہ‌گاروں کو خدا سے لو لگانا چاہئے اور اس کے کرم و عفو کے لئے دعا مانگنا چاہئے۔ ان کا مقدر قادر مطلق کے ہاتھ میں ہے۔ کلیسا نے تعلیم دی ''انسان صرف نیت کرتا ہے، اس کی تکمیل خدا کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔'' اور ''عاجز اور مسکین بنو اور پروردگار پر بھروسہ رکھو۔''

بعض مفکروں نے کلیسا کے اقتدار کے خلاف بغاوت کی اور عقل کو مشعل راہ بنایا۔ انہیں انسان کی عقلی تخلیقی سرگرمی میں تاریخی عمل کا خاص سرچشمہ نظر آیا۔

آپ کو یاد ہوگا کہ اس کتاب کے شروع میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفے کے اس بنیادی سوال کے جواب

کی بنیاد پر کہ مادہ مقدم ہے یا شعور، فلسفے‌داں دو کیمپوں میں بٹ گئے۔ دنیا کی عام طور پر تشریح کرنے اور روح اور فطرت کے درمیان تعلق کی وضاحت کرنے کی بنیاد پر ایک طرف مادیت‌پسند تھے اور دوسری طرف عینیت‌پرست۔ لیکن جب قبل از مارکس کے فلسفے‌دانوں نے معاشرے پر غور کرنا شروع کیا تو مادیت‌پسندوں اور عینیت‌پرستوں دونوں نے عینیت پرست رویہ اختیار کیا۔ یہ رویہ ہیگل نے بھی اختیار کیا۔ اس پر حیرت نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وہ معروضی عینیت‌پرست تھا۔ اس کے خیال میں معاشرہ مطلق روح کے ارتقا کی ایک منزل ہے۔ لیکن اس وقت ان فلسفے‌دانوں نے بھی عینیت پرست رویہ اختیار کیا جو مادیت کی تاریخ سے اٹوٹ طور پر وابستہ ہیں۔

فرانسیسی انقلابی بورژوازی کے نظریے‌داں، ۱۸ ویں صدی کے عظیم مفکر دیدیرو، هولباخ، هیلویشیس وغیرہ معاشرے کے ارتقا کا جوهر اخذ کرتے وقت اس نتیجے پر پہنچے کہ انسانوں کی رائیں هر دور میں غالب سماجی حالات سے معین هوتی هیں، اور ان سماجی حالات کا تمام‌تر انحصار انسانوں کی اپنی مرضی پر هوتا ہے۔

مارکس سے قبل کا آخری عظیم مادیت پسند فلسفہ‌داں لوڈویگ، فائرباخ تھا۔ اس نے بڑے جوش وخروش سے عینیت اور مذهب کی تنقید کی لیکن ساتھ هی یہ بھی کہا کہ مذهب معاشرتی

ترقی کی بنیاد ہے اور مذہب کی شکلیں ہر عہد کا چہرا مہرا معین کرتی ہیں۔ فائرباخ کے خیال میں اگر معاشرہ خراب ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ اس کا مذہب برا ہے۔ معاشرے کو اچھا بنانے کےلئے برے مذہب (مثلاً عیسائیت) کی جگہ اچھے مذہب کو لینا چاہئے۔ اس مقصد کے پیش نظر فائرباخ نے نیا ''محبت کا مذہب کامل،، ایجاد کیا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اگر معاشرہ اس مذہب کو اپنی بنیاد بنا لے تو وہ بھی مکمل ہو جائے گا۔

یہ خیال کہ سماج روح کی پیداوار یا انسانوں کی روحانی (مذہبی، سیاسی، قانونی وغیرہ) سرگرمی کا نتیجہ ہے قبل از مارکسی فلسفیانہ، عمرانیاتی اور تاریخی ادب پر چھایا ہوا تھا۔ یہ نقطۂ نظر ایک روایت بن گیا، اس کی گہری چھاپ ناولوں اور افسانوں پر بھی تھی اور اسے بلادلیل تسلیم کیا جاتا تھا۔

جس شخص نے نہ صرف اس خیال پر شبہ پیدا کیا بلکہ سائنسی طور پر دلیل بھی پیش کی کہ وہ ناقابل تسلیم ہے اسے واقعی جری ہونے کی ضرورت تھی۔ اس کا تقاضہ تھا کہ سائنسی طباعی اور انتہائی جرأت دونوں اس میں سموئی ہوئی ہوں۔ کارل مارکس میں یہ دونوں خوبیاں تھیں۔ تاریخ انسانی میں پہلی بار انھوں نے بتایا کہ قبل اس کے کہ انسان فکر، سائنس، فلسفے، سیاست، مذہب وغیرہ میں مشغول ہو اسے کھانے، پینے اور جائے رہائش

حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بہ‌الفاظ دیگر انسان کو پہلے اپنی مادی ضروریات پوری کرنا چاہئے۔ اس خیال نے جو مارکسزم کے ظہور کے برسوں کے بعد عیاں معلوم ہوتا ہے اس وقت معاشرے کے متعلق خیالات میں انقلاب برپا کر دیا اور تاریخ کے نئے، مادیت‌پسند تصور کی ابتدا کی۔ مارکس کا خیال اگرچہ بظاہر آسان معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج انتہائی دوررس تھے۔ اگر سوچنے کےلئے انسان کو اپنی مادی ضروریات پوری کرنا چاہئے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخ کی بنیاد سے پہلے ان تمام اشیا کی پیداوار ہے جو انسان کی مادی ضروریات پوری کرتی ہیں، یعنی غذا، لباس، رِہائش وغیرہ۔ لہذا مادی اشیا کی پیداوار تاریخ کی بنیاد ہے۔

دوسرا نتیجہ: اگر تاریخ کی بنیاد مادی اشیا کی پیداوار ہے تو پھر تاریخ میں فیصلہ‌کن رول مادی اشیا کے پیدا کرنےوالے ادا کرتے ہیں، یعنی محنت‌کش عوام۔

اگر ہم یہ حقیقت پیش نظر رکھیں کہ مارکس سے پہلے ماہرین‌عمرانیات نے انسانی سرگرمی کے صرف نظریاتی محرکات سے بحث کی اور عام طور پر معاشی حالات کو تاریخ کےلئے غیر ضروری سمجھ کر نظرانداز کردیا تو معاشرے کی بابت خیالات میں مارکس نے جو انقلاب کیا اس کی اہمیت اور بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ مارکس سے پہلے تمام

مفکر تاریخ کو صرف انفرادی شخصیات کی سرگرمیوں تک محدود رکھتے تھے، عوام‌الناس پر ان کی نظر نہیں پڑتی تھی۔ ان کے خیال میں تاریخ کے خالق عوام نہیں بلکہ سورما تھے جو اژدہام سے بہت بلند و ارفع تھے۔

مارکس اور اینگلس نے تاریخ کا جو مادیت‌پسند تصور مرتب کیا وہ دکھاتا ہے کہ عوام تاریخ کی تشکیل کرتے ہیں اور تمام مادی اور روحانی قدروں کے پیدا کرنےوالے ہیں جو معاشرے کو دستیاب ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لینن نے لکھا: ''تاریخ کے مادیت‌پسند تصور کی دریافت، یا زیادہ صحیح طور پر، معاشرتی مظاہر کے میدان میں مادیت کی ثابت‌قدم وسعت اور توسیع نے پرانے تاریخی نظریوں میں دو بنیادی غلطیاں دور کر دیں۔'' *
مارکس نے ثابت کیا کہ اول، تاریخ کی بنیاد مادی پیداوار ہے نہ کہ خیالات۔ دوم، اس کی تشکیل کرنےوالے فرداً فرداً سورما یا عسکری سالار نہیں بلکہ عوام‌الناس ہوتے ہیں اور سب سے پہلے محنت کش عوام۔

انسانی معاشرہ دنیا کا انتہائی پیچیدہ مظہر ہے، وہ گوناگوں رشتوں اور رابطوں کے پیچ درپیچ جال پر مشتمل ہوتا ہے۔ لوگ یا تو کام کرتے ہیں یا دوسروں کا استحصال کرتے ہیں، وہ محبت کرتے

---

* لینن ''کارل مارکس''۔

هیں، مصیبتیں اٹھاتے هیں، اپنے دشمنوں سے لڑتے هیں اور مر جاتے هیں، وہ عبادت کرتے هیں یا نہیں بھی کرتے۔ یہ سب کرنے میں وہ ایک دوسرے کے ساتھ وسیع طور پر گوناگوں رشتے قائم کرتے هیں۔

لیکن تاریخ کو انفرادی عمل تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ وہ گروپ کے اور عوامی عمل کو محیط کرتی هے۔ طبقات اور قومیں ایک دوسرے کے خلاف شدت سے لڑتی هیں۔ عوام اپنے ظالموں کے خلاف اٹھ کھڑے هوتے هیں۔ تباہ کن جنگیں اور هولناک وبائی بیماریاں ملک کے ملک تباہ کر دیتی هیں۔

حقائق اور واقعات کا یہ الجھا هوا پیچ درپیچ جال ایک معمہ تھا۔ هزاروں سال تک نمایاں مفکر جنھیں انسانیت کے مقدر سے گہری دلچسپی تھی یہ سمجھنے سے قاصر رهے کہ تاریخ پر — واقعات اور حقائق کے اس انتشار پر — کس کی فرمانروائی هے۔ کیا یہ خدا هے؟ یا نیکی اور بدی کے درمیان تصادم هے؟ یا شاید وہ سورما یا شہنشاہ کی مرضی هے؟ کیا ایسے قوانین هیں جو سماجی ارتقا کو معین کرتے هیں؟ عینیت جو معاشرے کے خیالات پر چھائی هوئی تھی ان سوالات کا سائنسی جواب دینے میں ناکام رهی۔

ایسا جواب تاریخ کا مادیت‌پسند تصور پیدا هونے سے نمودار هوا۔ یہ نتیجہ کہ تاریخ میں مادی پیداوار کی اهمیت بنیادی هے اور مادی پیداوار

ذھنی سرگرمی کے تعلق سے اول ھے یہ بتانے کےلئے کافی تھا کہ تمام پیچیدہ معاشرتی، خاندانی، مذھبی، طبقاتی، قومی، قانونی، سیاسی اور دوسرے رشتوں میں وہ رشتے اھمترین ھوتے ھیں جنھیں لوگ مادی پیداوار میں مصروف ھوتے وقت قائم کرتے ھیں، یہ رشتے مقدم اور فیصلہ کن ھیں اور براہ‌راست پیداوار سے متعین ھوتے ھیں۔

ماضی کے مفکر حقائق اور واقعات کے گورکھ دھندے سے اس لئے باھر نہیں نکل سکے کہ ان کے پاس ایسا معیار نہ تھا جس کی مدد سے وہ اھم اور غیراھم، مقدم اور ثانوی چیزوں میں فرق دیکھ سکتے۔ یہ معیار مارکس نے پہلی بار دریافت کیا۔ ان رشتوں کو منتخب کرنے کے بعد جو لوگوں میں پیداوار کے عمل کے دوران قائم ھوتے ھیں یعنی پیداوار کے رشتے اور جو معاشرے کی ساری زندگی کے لئے بنیادی اور ضروری ھیں، مارکس سماجی مظاھر پر تکرار کے سائنسی معیار کا اطلاق کر سکا۔ اس کے بغیر سماجی ارتقا کے ضوابط معلوم نہیں کئے جا سکتے۔

جیسا کہ سب جانتے ھیں ایک ملک دوسرے سے یکساں نہیں ھوتا۔ ھر ملک کی معاشی سطح اور بنیادی صنعتیں مختلف ھوتی ھیں، تاریخ، زبان اور قومی ثقافت میں فرق ھوتا ھے، رسم و رواج، سیاسی ادارے وغیرہ جدا جدا ھوتے ھیں۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ ھے کہ مختلف ملکوں میں کوئی

بھی چیز مشترک نہیں ہو سکتی؟ ایسا نہیں ہے۔ پیداوار کے رشتوں کے تصور کو باقاعدہ مرتب کرکے اور مختلف ملکوں میں ان کا مطالعہ کرنے کے بعد جن کے اپنے مخصوص حالات تھے، مارکس نے وہ چیز دریافت کی جو ارتقا کی ایک ہی منزل میں (مثلاً سرمایہ‌دارانہ منزل) تمام ملکوں میں مشترک تھی۔ پھر انھوں نے ''معاشرتی معاشی تشکیل،، کا تصورکلی مرتب کیا جو ان تمام ملکوں کے حالات کی انتہائی تعمیمی شکل کا اظہار کرتا ہے۔

''سرمایہ،، کی پہلی اشاعت کے دیباچے میں جرمن قارئین کو مخاطب کرتے ہوئے مارکس نے لکھا کہ اگر ''سرمایہ،، پڑھنے کے بعد جو زیادہ تر انگلستان میں سرمایہ‌داری کے ارتقا سے بحث کرتا ہے وہ یہ کہیں کہ اس کا جرمنی سے کوئی تعلق نہیں ہے تو وہ غلطی پر ہوں گے کیونکہ زیادہ ترقی‌یافتہ ملک کم ترقی‌یافتہ ملک کو اپنے فوری مستقبل کی تصویر پیش کرتا ہے۔

(۲) تاریخ ایک معروضی عمل کی حیثیت سے

مارکس اور اینگلس تاریخ کا مادی تصور پیش کرکے اور معاشرے پر تکرار کے معیار کا اطلاق کرکے سماجی ترقی کے قوانین دریافت کر سکے۔ انھوں نے انسانی تاریخ کی توضیح اس طرح نہیں کی

که وہ من‌مانے انفرادی عمل کا نتیجہ یا کسی ایزدی سرگرمی کا نتیجہ ہے بلکہ یہ بتایا کہ وہ فطرت کی طرح معروضی قدرتی عمل ہے جو انسانوں کے ارادوں سے آزاد ارتقا کرتا ہے۔

مارکس اور اینگلس نے قطعی طور پر ثابت کیا کہ معاشرہ طبقاتی تضادوں اور طبقاتی جدوجہد کے ذریعے نچلی شکلوں سے بلند شکلوں تک — غیرطبقاتی کمیونسٹ سماج تک آگے بڑھتا ہے۔ اور کمیونزم یوٹوپیا نہیں بلکہ سماجی ارتقا کی ضروری پیداوار ہے۔ مارکسزم کے بانیوں نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کمیونزم ناگزیر ہے بلکہ وہ قوت بھی دریافت کی جسے سرمایہ‌داری کو تباہ کرنا اور کمیونسٹ معاشرے کی تعمیر کرنا ہے۔ یہ قوت مزدور طبقہ ہے۔ یہ خیال معروضی قوانین کے عمل سے ثابت کیا گیا جو معاشرے کے ارتقا پر فرمانروائی کرتے ہیں۔

بعض بورژوا فلسفے دانوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سماجی قوانین کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس مقصد سے انہوں نے ایک نظریہ پیش کیا۔ اس کا لب‌لباب یہ ہے کہ فطرت کے برعکس معاشرے میں کسی چیز کی تکرار نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر تاریخی واقعہ یکتا ہوتا ہے، اس کی نظیر نہیں ملتی۔

یہ درست ہے کہ کوئی بھی تاریخی واقعہ دو بار رونما نہیں ہوتا۔ ہر سماجی مظہر انفرادی

امتیازی خصوصیات کے مجموعے کی طرح یکتا ہوتا ہے۔ مثلاً اٹھارویں صدی میں فرانسیسی بورژوا انقلاب کا مقابلہ سترھویں صدی میں انگریزی بورژوا انقلاب سے کیجئے۔ فرانسیسی انقلاب وابستہ ہے جیل خانے بیسٹیل پر دھاوے، فرانسیسی بادشاہ اور ملکہ کے سر قلم کرنے، روبیسپیئر، دانتوں اور مارات جیسے انقلابیوں کے ناموں، پیرس کی سڑکوں سے جو عام لوگوں کے ھجوموں سے بھری رھتی تھیں اور پرجوش انقلابی گیتوں سے۔

انگریز بورژوا انقلاب میں بادشاہ کا سر قلم کیا گیا، چالیس سال تک کراموبل کی ڈکٹیٹرشپ قائم رھی اور اس کے بعد بورژوا ''شاندار انقلاب،، نے بورژوازی اور رئیسوں کے درمیان سمجھوتے کی شکل اختیار کرلی اور بادشاھت بحال ھوگئی۔

یه دو واقعات بظاھر غیرمشابه معلوم ھوتے ھیں۔ یه ملک یکساں نہیں ھیں، چنانچه ان کے لوگ، رسم و رواج اور عادتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ھیں۔ لیکن ان دونوں واقعات میں کیا بات بنیادی ہے؟ کیا وہ گیت ھیں جو لندن اور پیرس کی سڑکوں پر گائے گئے تھے؟ ظاھر ہے که نہیں۔ کیا وہ طریقه جو بادشاھوں کا سر قلم کرنے کےلئے استعمال کیا گیا تھا؟ بالکل نہیں۔ تو پھر ان دو واقعات کا جوھر کیا ہے؟

انگریزی بورژوا انقلاب کا مقصد سب سے پہلے پرانے جاگیردارانه نظام کو ختم کرنا اور نئے

سرمایہ‌دارانہ نظام کو قائم کرنا تھا۔ اگرچہ بورژوازی اور رؤسا کے درمیان سمجھوتے کی بدولت یہ انقلاب اپنے فریضے انجام دینے میں ثابت‌قدم نہیں تھا لیکن اس کے باوجود اس نے سرمایہ‌داری کے لئے میدان ہموار کیا۔

فرانسیسی بورژوا انقلاب کا خاص مقصد بھی پرانے جاگیردارانہ نظام کو ختم کرنا اور نئے سرمایہ‌دارانہ رشتے قائم کرنا تھا۔ اس لئے دونوں واقعات میں کچھ چیز مشترک ہے۔ ان میں تکراری امتیازی خصوصیات ہیں۔ اس کے علاوہ یہ امتیازی خصوصیات دونوں واقعات کےلئے بنیادی تھیں۔ جن امتیازی خصوصیات کی تکرار نہیں ہوئی وہ تاریخ کی راہ کے لئے غیراہم تھیں۔ ان دو واقعات کا مشترکہ عنصر ''بورژوا انقلاب'' کے تصور میں منعکس ہوتا ہے۔

لہٰذا تاریخی واقعات تکرار اور یکتائی کا اتحاد پیش کرتے ہیں۔ عام طور پر ان کی اہم‌ترین خصوصیات میں تکرار ہوتی ہے اور ثانوی درجے کی خصوصیات یکتا اور مخصوص ہوتی ہیں۔ لیکن اگر سماجی مظاہر میں تکرار ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر معاشرہ اور تاریخ معروضی قوانین کے تابع رہتے ہیں۔

معاشرے کا ایک بالغ رکن اس کے اندر پوری طرح تشکیل شدہ سماجی رشتے دیکھتا ہے، پیداوار کے رشتے، ریاستی ڈھانچہ وغیرہ۔ اگرچہ وہ اپنی

سرگرمی سے حالات پر کسی حد تک اثر انداز ہو سکتا ہے لیکن وہ حالات کا انتخاب نہیں کر سکتا۔ معاشرے میں جو قوانین کام کرتے ہیں وہ اتنے ہی معروضی اور فرد کی مرضی سے آزاد ہوتے ہیں جتنے کہ فطرت کے قوانین۔

لیکن فطرت کے قوانین اور تاریخ کے قوانین کے درمیان کچھ امتیازات بھی ہیں۔ ان میں ایک خاص امتیاز یہ ہے کہ فطرت کے قوانین نہ صرف انسانی مرضی اور شعور سے آزاد کام کرتے ہیں بلکہ عام طور پر انسانوں سے بھی بالکل آزاد ہیں۔ ان کےلئے انسان کا وجود اور عدم وجود برابر ہے۔ آدمی کے وجود میں آنے سے پہلے بھی یہ قوانین کارفرما تھے۔ یہ درست ہے کہ انسان فطرت کے قوانین کا علم حاصل کرکے ان کے عمل کو بڑھا سکتا ہے یا اس سمت میں بدل سکتا ہے جو سماج کےلئے مفید ہو۔

جب انسان کو انواع کی تشکیل کے قوانین معلوم ہو گئے تو اس نے مصنوعی انتخاب کے ذریعے انواع کی تشکیل کو تیز کردیا، پودوں اور جانوروں کے نئے انواع و اقسام مختصر مدت میں پیدا کئے جو معاشرے کےلئے مفید ہیں۔ لیکن انواع کی تشکیل کے قوانین بذاتِ‌خود انسان سے آزاد کام کرتے ہیں۔ بقائے اصلح انسان کے وجود میں آنے سے پہلے کارگر تھی جب زندہ مخلوقات ظہور میں آئی تھیں۔ خود انسان حیاتیاتی نوع کی حیثیت سے بقائے اصلح کی پیداوار ہے۔ چنانچہ فطرت کے

قوانین کو اپنے کام میں انسان کی شرکت کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی۔

معاشرتی ارتقا کے قوانین کا معاملہ بالکل الگ ہے۔ اگرچہ وہ انسان کے ارادے اور دماغ سے آزاد رہ کر کام کرتے ہیں لیکن انہیں ہمیشہ انسانوں کے ذریعے سے، انسانی سرگرمی کے ذریعے سے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ لہذا تاریخ پوری کی پوری انسانی سرگرمی کی پیداوار ہے۔ انسان تاریخ کی تخلیق کرتے ہیں لیکن یہ ان کی من کی سوچ نہیں ہوتی۔ انہیں یہ ان معروضی حالات کے مطابق کرنا ہوتا ہے جو ہر نسل کی زندگی کے وقت موجود ہوتے ہیں۔ لہذا انسانی سرگرمی تاریخ کے قوانین کے کام کرنے کے لئے ضروری شرائط میں سے ایک ہے۔ درحقیقت یہ بنیادی شرط ہے۔

مارکسزم کا ایک ابتدائی نقاد بورژوا فلسفی روڈولف اشٹاملیر تھا۔ اس نے مارکسزم کی ''بے بنیادی،، ثابت کرنے کےلئے کہا کہ اگر فطرت کے قوانین کے تحت سورج گرھن ہونا لازمی ہے تو سورج گرھن کرانے کےلئے کوئی بھی شخص پارٹی قائم کرنے کے متعلق نہیں سوچے گا۔ اگر پرولیتاری انقلاب کو تاریخ کے معروضی قوانین کا ناگزیر نتیجہ خیال کیا جاتا ہے تو پھر ''انقلاب کو برپا کرنے کےلئے پارٹی،، کیوں منظم کی جائے؟ اگر سورج گرھن انسانوں کی شرکت کے بغیر ہوتا ہے تو انقلاب بھی جو ناگزیر ہے ان کی شرکت کے بغیر رونما ہوگا۔

یہ ٹھیک ہے کہ سورج گرہن انسانوں کی شرکت کے بغیر ہوتا ہے۔ لیکن جن حالات کا نتیجہ سورج گرہن ہوتا ہے ان میں انسانی سرگرمی شامل نہیں ہوتی۔ لہذا ''سورج گرہن کرانے کے لئے پارٹی،، کے قیام کا خیال، جیسا کہ پلیخانوف نے بجا طور پر کہا تھا، پاگل خانے ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔

لیکن انقلاب بالکل مختلف چیز ہے۔ اسے انسان انجام دیتے ہیں، انسانوں کے بغیر انقلاب برپا نہیں ہو سکتا۔ حالات کے مجموعے میں جن کے بغیر انقلاب ناممکن ہے بنیادی عنصر انسانی سرگرمی ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر انقلاب ہوتا ہے یا نہیں اور کتنی جلد اس کا انحصار عوام پر، ان کی تنظیم کی سطح اور سیاسی سوجھ بوجھ پر اور اپنے حقوق کے لئے جدوجہد کرنے کی خواہش پر ہوگا۔ یہی سبب ہے کہ ایک ایسی پارٹی کی تشکیل جو عوام‌الناس کو بامقصد طور پر اور باقاعدگی سے انقلاب کرنے کے لئے تیار کرلے، ضروری اور حق بجانب ہے۔

لہذا معاشرتی ترقی کے قوانین اپنے آپ کو انسانی سرگرمی میں ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ جب انسانوں کی سرگرمی نے فروغ پایا تو عام طور پر انھوں نے اپنے مقاصد کا اتباع ان قوانین کو باشعور طریقے سے بنیاد بنا کر نہیں کیا۔ معاشرتی

ارتقا کے قوانین مارکس اور اینگلس نے انیسویں صدی کے وسط میں دریافت کئے تھے۔ عوام الناس ان سے اور بعد میں واقف ہوئے اور تمام ملکوں میں نہیں۔ اس سے پہلے کیا بات لوگوں کی رہبری کرتی تھی؟ آخر وہ جانور نہیں عقل مند ہستیاں تھیں جن میں فکر کی صلاحیت تھی۔ وہ باشعور طور پر اپنے مقاصد منتخب کرتے تھے اور باشعور ہی طور پر ان کے حصول کے طریقے چنتے تھے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عوام اپنے منفرد مقاصد کو تاریخ کے بنیادی دھارے سے مربوط کرتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ پچھلے زمانے میں محققین تاریخ انسانی کوششوں کا منتشر گورکھ دھندا تصور کرتے تھے۔ ایک جگہ مخالف کوششیں ٹکراتی تھیں اور ایک دوسرے کو رد کر دیتی تھیں، دوسری جگہ کوششیں ایک ہی سمت میں متصل ہو جاتی تھیں، تیسری جگہ قوتوں کے زیادہ پیچیدہ مجموعے ابھرتے تھے۔ اور ان منتشر اتفاقی واقعات کے ذریعے تاریخی ضابطہ اپنا اثر ڈالتا رہا، اسی طرح جیسے لزوم عام طور پر اتفاقی واقعات کے ذریعے اثر ڈالتا ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخ نے خود رو طور پر ارتقا کیا اور یہ کہ عوام غیرشعوری طور پر تاریخ کو تخلیق کرتے رہے جس سے یہ غلط تاثر پیدا ہوا کہ گویا تاریخ کی تخلیق عوام سے الگ، ان کی شرکت کے بغیر ہوتی ہے۔ ان

حالات میں انسانی کوششیں بڑے پیمانے پر ضائع ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی میں تاریخ کی رفتار انتہائی سست رہی۔

مارکسزم کے ظہور میں آنے سے اور تاریخ کے ارتقا پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین کی دریافت کے بعد معاشرے کے ارتقا کا کردار بدل گیا۔ پہلی بار عوام کے وسیع ترین حلقوں کےلئے شعوری طور پر تاریخ کی تشکیل کرنے میں حصہ لینے کا امکان پیدا ہوا۔ پرولتاری انقلاب اس امکان کو حقیقت بناتا ہے۔ نئے حالات میں انسانی کوششیں کم سے کم ضائع ہوتی ہیں کیونکہ انفرادی ارادوں کے منتشر تصادموں کی جگہ عوام کا واحد اجتماعی ارادہ لے لیتا ہے۔ اس کا رخ نئے کمیونسٹ سماج کی تعمیر کی جانب ہوتاہے۔ اس واحد ارادے کا اظہار کمیونسٹ پارٹی ہے جو عوام‌الناس کو منظم کرتی ہے اور ان کی تمناؤں کو ایک مقصد کی جانب لے جاتی ہے۔ اس سے سماجی ارتقا پہلے کے مقابلے میں تیزتر ہوتا ہے۔

(۳) تاریخی لزوم اور انسانی سرگرمی

یہ سوال کیا جا سکتا ہے: اگر سماجی ارتقا پر حکمرانی کرنےوالے قوانین معروضی ہیں لیکن انسانی سرگرمی کے ذریعے پورے کئے جاتے ہیں تو

پھر تاریخ میں انسان کیا رول ادا کرتے ہیں؟ کیا وہ معروضی لزوم کے غلام نہیں ہیں؟ کیا انسان آزاد ہو سکتا ہے؟ یہاں آزادی کا مطلب سیاسی آزادی یا شہری آزادیاں نہیں بلکہ انسان اور تاریخ کے معروضی قوانین کے درمیان تعلق کے معنی میں آزادی سے ہے۔ ماضی کے ممتاز مفکروں نے ان سوالات پر اکثر سوچ بچار کیا ہے۔

ان میں سے کئی کا خیال تھا کہ انسان کی مرضی تاریخ کی تخلیق کر سکتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے کیونکہ تاریخ معروضی قوانین کے مطابق آگے بڑھتی ہے۔ دوسرے مفکر سمجھتے تھے کہ تاریخی لزوم کے سامنے انسان بےبس ہے، وہ اس کا غلام ہے۔ کیا یہ درست ہے کہ انسانوں پر کسی چیز کا انحصار نہیں ہے؟ کیا انسانوں نے معاشرے کی ساری دولت پیدا نہیں کی؟ کیا انسانوں نے انقلاب برپا نہیں کئے، کیا انھوں نے ان حکومتوں کا تختہ نہیں الٹا جو غیرمتزلزل سمجھی جاتی تھیں؟ متجسس انسانی دماغ ان سوالوں کا جواب تلاش کرتا رہا۔ ہالینڈ کا عظیم مادیت‌پسند فلسفی اسپینوزا پہلا شخص تھا جس نے لزوم اور آزادی کے درمیان تعلق کے صحیح تصورات کی جانب رسائی کی۔ ہیگل نے بھی اس کی یوں جامع تعریف کی تھی: ''آزادی لزوم کا ادراک ہے''۔ لیکن یہ تعریف آزادی کے مسئلے کو ادراک تک محدود رکھتی ہے۔ اس لئے اس سے

هیگل تو مطمئن ہو سکتا ہے لیکن تاریخ کا مادیت پسند تصور رکھنے والا تشنہ رہتا ہے۔

علم کی تاریخ میں پہلی بار مارکسزم نے اس سوال کی جانب جو رسائی اختیار کی وہ ہیگل سے بنیادی طور پر مختلف تھی۔ ہماری غرض نہ صرف ادراک کے سلسلے میں آزادی کے مسئلے سے ہے بلکہ سب سے پہلے انسانی سرگرمی کی آزادی، انسان کی عملی آزادی کے مسئلے سے ہے۔ اس آزادی کی شرائط کیا ہیں؟ آزاد ہونے کےلئے کیا لزوم کا ادراک کافی ہے؟ اگر کسی شخص کے علم میں ہے کہ معین وجوہات کے نتیجے میں ایک ناپسندیدہ واقعے کا ہونا لازمی ہے، وہ اسے روک سکتا ہے لیکن اس کےلئے کچھ نہیں کرتا اور صرف اس کے علم سے مطمئن ہے تو ایسی صورت میں کیا اس علم کی کچھ قدر رہتی ہے اور کیا انسان کو آزاد کہا جا سکتا ہے؟

ہم یہ فرض کرلیں کہ سرمایہ‌دارانہ نظام میں تمام مزدوروں کو سرمایہ‌داری کے ظہور، ارتقا اور زوال کے قوانین کا علم ہے اور وہ محسوس کرتے ہیں کہ سرمایہ‌داری کی جگہ سوشلزم کو لینا چاہئے۔ کیا صرف یہ علم سرمایہ‌داری کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے؟ بالکل نہیں۔ لزوم کا ادراک انسانوں کو عملی طور پر آزاد بنانے کے لئے ضروری ہے۔ لزوم اندھا ہوتا ہے جب تک انسان اسے ادراک میں نہیں لاتا اور اس کا غلام رہتا ہے۔ لیکن لزوم کے ادراک کے بعد بھی وہ آزاد نہیں ہو سکتا۔

لزوم کا ادراک حقیقی آزادی کی پہلی لازمی شرط ہے۔ دوسری شرط علم کو عمل میں اور فہم میں لائے ہوئے لزوم کو عملی سرگرمی میں تبدیل کرنا ہے۔

جب مزدور سرمایہ‌داری کے خاتمے اور کمیونزم کی تعمیر کے تاریخی لزوم کو سمجھ لیتے ھیں اور اس علم کی بنیاد پر سرگرم عمل ھو جاتے ھیں تو پھر سرمایہ‌داری ناگزیر طور پر تباہ ھو جاتی ہے اور اس کی جگہ کمیونسٹ سماج لےلیتا ہے۔ لہذا آزادی کی مارکسی تعریف یہ ہے: ''آزادی... اپنے اوپر اور خارجی فطرت کے اوپر قابو پر مشتمل ہے، ایسا قابو جو فطرت کے لزوم کے علم پر مبنی ھو...،، (اینگلس ''قاطع ڈیورنگ،،)۔

یہاں ھم دیکھ سکتے ھیں کہ ھیگل کے خیال کو مسترد نہیں کیا گیا ہے بلکہ اچھی طرح ردوبدل کرکے اسے دوبارہ ڈھالا گیا ہے۔ اب ھم اینگلس کی پیش کی ھوئی آزادی کی مارکسی تعریف پر غور کرتے ھیں۔ اپنے سیاق و سباق کے لحاظ سے ''قابو،، کو کسی بھی صورت میں ان معنوں میں نہ سمجھا جائے کہ انسان کا خارجی دنیا پر من مانا اقتدار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر لزوم کو فہم میں نہیں لایا گیا تو انسان اس کا غلام ہے لیکن لزوم کا علم ھونے کے بعد انسان اس کا آقا ہے۔

تاریخ کے آغاز میں انسان پر فطرت کا قابو

تھا اس لئے انسان فطرت کا غلام تھا۔ انسان کو جیسے جیسے فطرت کے قوانین کا علم ھوتا گیا اور وہ طاقتور پیداواری قوتیں تخلیق کرنے لگا تو فطری لزوم کی گرفت سے زیادہ سے زیادہ آزاد ھوتا گیا۔ یہاں ھماری مراد فرد سے نہیں بلکہ سماج کے رکن سے ھے۔ تاریخی اور فطری لزوم دونوں کے تعلق سے انسان کی آزادی کا انحصار اس پر ھے کہ وہ کس قسم کے معاشرے میں رھتا ھے۔ غلط طور پر منظم معاشرہ جس کی بنیاد استحصال پر ھو اپنے ارکان کو تاریخی لزوم کا غلام بناتا ھے اور ساتھ ھی انھیں فطرت کو از سر نو تبدیل کرنے پر مناسب کوششیں صرف کرنے سے روکتا ھے۔ جدید اشتراکی معاشرے کا معاملہ بالکل مختلف ھے جو معقول بنیادوں پر منظم ھوتا ھے اور منصوبے کے مطابق ترقی کرتا ھے۔ سوشلزم میں تاریخی لزوم کو سمجھ لیا جاتا ھے اور تاریخ کے قوانین کا اطلاق عمل میں کیا جاتا ھے۔

لہذا انسانی آزادی کا مسئلہ معاشرتی مسئلہ ھے۔ لوگ پوری آزادی صرف ایسے معاشرے میں حاصل کر سکتے ھیں جس میں استحصال کرنےوالے طبقات ختم کر دئے جائیں اور پیداواری قوتیں مٹھی بھر سرمایہداروں کو نہیں بلکہ پورے معاشرے کو خوش حال بنائیں اور فطرت کو قابو میں لانے کے لئے زیادہ سے زیادہ استعمال کی جائیں۔ یہی سبب ھے کہ سرمایہداری سے سوشلزم تک عبور کو

لینن نے لزوم کی اقلیم سے آزادی کی اقلیم تک ایک جست کہا ۔

آزادی سے مراد معروضی لزوم کا ختم ہونا نہیں ہے ۔ معروضی لزوم کبھی غائب نہیں ہوتا ۔ جب انسان معروضی لزوم کو سمجھ لیتا ہے تو وہ پھر اس کے لئے خارجی شے نہیں رہتا ۔ وہ اس کے عقائد کا لاینفک مافیہہ بن جاتا ہے ۔ جب ایسا ہوتا ہے تو آدمی آزادی سے یعنی اپنے عقائد کے مطابق عمل کر سکتا ہے ۔ ساتھ ہی وہ تاریخی لزوم کا آلہ بن‌جاتا ہے ۔ زارشاہی روس میں بیڑیاں پہنے ہوئے ایک انقلابی جب سائبیریا میں جبریہ محنت کرنے کے لئے پیدل لے جایا جا رہا تھا تو وہ تاریخی لزوم کے تعلق سے آزاد تھا لیکن جو مسلح سپاہی اس کی نگرانی کر رہے تھے وہ تاریخی لزوم کے غلام تھے ۔

لہذا انسان اس وقت درحقیقت آزاد ہو جاتا ہے جب وہ معروضی لزوم کا علم حاصل کر لیتا ہے اور جو وہ کرتا ہے بقول اینگلس ''اسے پورے شعور سے،، انجام دینا سیکھ لیتا ہے ۔

انسانوں کی عملی سرگرمیوں، تاریخ کی تخلیق میں ان کی باشعور، سرگرم اور آزاد شرکت کا سوال کوئی مجرد نظریاتی مسئلہ نہیں ہے ۔ یہ ایک عملی مسئلہ ہے ۔ ایسے معاشرے میں جہاں سوشلزم اور کمیونزم تعمیر کیا جا رہا ہو ہر فرد کی سرگرمی، تمام لوگوں کے کام میں اس کی تخلیقی شرکت

خاص معنی رکھتی ہے۔ نیا معاشرہ صرف اس کے تمام اراکین کی آزاد شرکت سے تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ لہذا یہ انتہائی اہم ہے کہ معاشرے کے ہر رکن کو تاریخی ارتقا کے قوانین معلوم ہوں اور وہ ان کے مطابق عمل کرے۔

اس اہم سوال کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ تاریخ کو قضا و قدر کا عمل نہیں سمجھنا چاہئیے جس کے تحت لوگ واقعات کے صرف ایک ہی ممکن راستے پر چلتے ہیں جس کا تاریخی لزوم تقاضہ کرتا ہے۔ تاریخی لزوم اپنا راستہ مختلف طریقوں سے ہموار کرتا ہے اور یہ لازمی طور پر فوراً نہیں ہوتا۔

تاریخ پر معروضی قوانین فرمانروائی ضرور کرتے ہیں لیکن تاریخ کی راہیں قسمت کی طرح اٹل طور پر معین نہیں ہوتیں۔ راستوں کے انتخاب کا فیصلہ سماجی قوتوں کی جدوجہد کے دوران میں ہوتا ہے۔ اسی کے نتیجے میں تاریخی ارتقا کی ممکن مختلف راہوں میں سے ایک گویا منتخب ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عارضی طور پر رجعت‌پرستی کامیابی حاصل کر سکتی ہے اور ترقی‌پسند قوتیں شکست کھا سکتی ہیں۔ لیکن بالآخر ترقی‌پسند قوتوں کو فتح حاصل ہوتی ہے۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد عوامی ہنگری میں یہی ہوا۔ اس ٹھوس معاملے میں تاریخی لزوم نے اپنی آخری ناقابل مزاحمت توانائی کا اظہار کیا۔

(۴) معاشرے کی مادی زندگی کے حالات

ہر قوم کی تاریخ ایک معین مکان اور معین فطری حالات میں ارتقا کرتی ہے۔ یہ فطری حالات (جنھیں جغرافیائی ماحول بھی کہا جاتا ہے) مختلف ہوتے ہیں۔ جن علاقوں میں لوگ آباد ہوتے ہیں وہ پہاڑوں اور جنگلوں سے ڈھکے ہوئے ہوسکتے ہیں یا ریگستانوں سے، وہ پالے سے یخ بستہ ہو سکتے ہیں یا زرخیز۔ وہ سرد قطب شمالی میں ہو سکتے ہیں یا گرم جنوب میں۔ اور ظاهر ہے کہ تجارتی راستوں اور تہذیب کے مرکزوں سے ملک کی قربت اهم عنصر ہوتی ہے۔ جب زمین زرخیز، آب و هوا معتدل، معدنیات کی فراوانی ہوتی ہے اور ایسے پڑوسی نصیب ہوتے ہیں جن کے ساتھ تجارتی اور ثقافتی تبادلہ اس کے تاریخی ارتقا کو فروغ دے تو اس سے ملک کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اور جب ان کی کمی ہوتی ہے تو ملک نامساعد حالت سے دوچار ہوتا ہے۔

مناسب فطری حالات سے معاشرے کی ترقی میں زیادہ تیزی پیدا ہوتی ہے اور غیرمناسب حالات فروغ کو سست رفتار کر سکتے ہیں۔ اگر ہم معاشرے کی زندگی میں فطری حالات کے رول کو ٹھوس طور پر سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں انھیں دو گروپوں میں تقسیم کرنا پڑے گا — زندہ رہنے کے ذرائع کے فطری وسائل اور محنت کے ذرائع کے فطری وسائل۔

خوردنی نباتات، پرندوں، مچھلیوں وغیرہ کی موجودگی یا عدم موجودگی کا تعلق پہلے گروپ سے ہے اور معدنیات، فطری رسل و رسائل، توانائی کے فطری وسائل وغیرہ کا دوسرے گروپ سے۔ معاشرے کی ترقی کی ابتدائی منزلوں میں جب مادی اقدار کی پیداوار انتہائی ابتدائی تھی تو زندہ رہنے کے فطری وسائل معاشرے کی زندگی کے لئے بڑی اہمیت کے حامل تھے اور محنت کے ذرائع کے فطری وسائل کا سماج کے ارتقا میں کوئی رول نہ تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ بلاشبہ موجودہ منزل میں آخرالذکر معاشرے کی زندگی میں فیصلہ کن رول ادا کرتے ہیں۔

لیکن سماج پر جغرافیائی ماحول کے اثر کو صرف زندہ رہنے اور محنت کرنے کے فطری وسائل تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ آب وھوا، ناقابل گذر سر زمین یا براعظم سے طبعی علحدگی بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے جس کی وجہ سے دوسرے لوگوں سے رابطہ قائم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ جغرافیائی جائے وقوع کے سبب دشمن کے حملوں سے قومی سرحدیں محفوظ یا غیرمحفوظ رہتی ہیں۔ ایک مدت تک قدرتی تجارتی راستوں نے خاص طور پر اہم رول ادا کیا۔ قابل جہازرانی دریاؤں کے کنارے بڑے بڑے شہر اور آبادیاں تعمیر کی گئیں۔ آسان بحری راستے بھی اہم تھے۔ جب وہ مختلف ملکوں کے قریب سے گذرتے تھے تو اس کے سبب سے ساحلی علاقوں میں حرفتوں اور تجارت نے فروغ پایا اور بعد میں کرخنداری

بڑھی۔ ان بحری راستوں کی بدولت جو یورپ، افریقہ اور مشرق کو مربوط کرتے تھے اور بحیرۂ روم سے گذرتے تھے اٹلی کی بندرگاھوں نے تیزی سے معاشی ترقی کی۔ بعد میں جب بحری راستے یورپ کے شمال تک بڑھ گئے اور رودبار انگلستان سے گذرنے لگے تو نیدرلینڈ، فلانڈرس اور انگلستان میں معاشی فروغ ھوا۔

کیا اس کا مطلب یہ ھے کہ جغرافیائی ماحول تاریخی ارتقا کو معین کرتا ھے؟ بعض لوگ ایسا ھی سوچتے ھیں۔

جی نہیں، جغرافیائی ماحول سماج کے ارتقا کی فیصلہ کن شرط نہیں ھو سکتا۔ ایک سبب یہ ھے کہ جغرافیائی ماحول اضافی طور پر لاکھوں برسوں تک یکساں رھتا ھے لیکن معاشرتی تبدیلیاں بہت کم وقفوں میں ھوتی ھیں۔ فرانس کی مثال لیں۔ اس کے قدرتی حالات میں ھزاروں برسوں تک کوئی تبدیلی محسوس نہیں کی گئی لیکن فرانسیسی معاشرہ عہدساز تبدیلیوں سے گذرا۔ فرانس کی ساری تاریخ جو اھم واقعات سے بھری پڑی ھے اس دور سے تعلق رکھتی ھے جس میں جغرافیائی ماحول مشکل ھی سے بدلا ھے۔ یہی ھر ملک کی تاریخ کے لئے صحیح ھے۔

انسانی معاشرے کے آغاز میں جب پیداواری قوتیں بہت کمزور تھیں تو انسان پر قدرت کا بول‌بالا تھا، انسان کو فطرت کی اندھی قوتوں کا علم نہیں

تھا، اس کے پاس ان سے حفاظت کرنے کے ذرائع نہیں تھے۔ وہ فطرت کا غلام تھا۔ ظاہر ہے ان حالات میں انسانی معاشرے کے ارتقا پر جغرافیائی ماحول کا اثر آج کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھا۔ جوں جوں معاشرے نے ترقی کی، پیداواری قوتوں نے فروغ پایا اور علم انسانی میں اضافہ ہوا تو انسان نے بتدریج فطرت کے عناصر کی غلامی سے نجات حاصل کی۔ چنانچہ سائنس اور ٹکنیک کی مزید ترقی کی بدولت جغرافیائی ماحول کا رول مسلسل کم ہوتا گیا۔ علاوہ ازیں، سائنسی اور ٹکنیکی ترقی کی حاصلات کو استعمال کرکے انسان نے روزافزوں پیمانے پر فطرت پر اثرانداز ہونے کی قابلیت حاصل کر لی ہے۔ نجی ملکیت اور سرمایہ دارانہ پیداوار کے حالات میں بعض ممالک میں فطرت پر انسان کے اس ''اثر،، سے ماحول کو ناقابل تلافی نقصان پہنچ رہا ہے اور اس میں سنجیدہ خطرات پنہاں ہیں۔ فطرت ایک اچھا متوازن مادی نظام ہے اور اپنے آپ کو باقاعدہ رکھ سکتی ہے۔ اگر قدرتی وسائل کو اندھادھند استعمال کیا جائے تو اس سے فطرت کے نظام میں الٹ پلٹ پیدا ہوتی ہے اور اپنے آپ کو باقاعدہ رکھنے میں خلل پڑتا ہے۔

سائنس اور ٹکنیک کی ترقی میں خواہ کتنی ہی کامیابیاں ہوں سماج پر فطری ماحول کا اثر ہمیشہ مثبت قدر رہےگی کیونکہ سماج کی ترقی کیسی بھی ہو مگر اس کا وجود ہمیشہ معین جغرافیائی ماحول

میں، معین فطری حالات میں رہے گا۔ وہ ہمیشہ سماج کی زندگی پر اپنا اثر ڈالتے رہیں گے۔

منصوبہ‌بند اشتراکی معیشت کے اور مشترکہ ملکیت پر مبنی اشتراکی نظام کے تحت قدرتی ذرائع کو سمجھے بوجھے اور باقاعدہ طور پر استعمال کرنے سے اردگرد کے ماحول کے تحفظ کے لئے بڑے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً سوویت یونین میں قدرتی ذرائع کو محفوظ رکھنے اور ماحول کے تحفظ کے لئے خاص قوانین اور ادارے ہیں۔

اس کے باوجود جس موجودہ شرح سے پیداوار بڑھ رہی ہے اور شہری آبادی میں اضافہ ہو رہا ہے اس کے پیش‌نظر انفرادی ممالک، یہاں تک کہ ملکوں کے گروپ بھی فطرت کے ناقابل تلافی نقصان کو روکنے کے لئے کچھ نہیں کر سکتے۔ فوری ضرورت اس کی ہے کہ تحفظ کا ایک ایسا بین‌الاقوامی نظام قائم کیا جائے جس میں تمام ممالک یا کم از کم صنعتی طور پر ترقی‌یافتہ ملک شامل ہوں۔

معاشرے کے وجود اور ارتقا کے لئے ایک اور معیاری عنصر آبادی کی تعداد اور گنجانی ہے۔ یہ قدرتی بات ہے کیوں کہ تاریخ کے خالق عوام ہوتے ہیں۔ انسان ہی تاریخ کی شرط اولین ہیں۔

آبادی کی تعداد، اس کے بڑھنے کی شرح، گنجانی اور دیگر خصوصیات معاشرے کے ارتقا کے لئے ضروری ہیں۔ لوگوں کی کم سے کم تعداد کے

بغیر معاشرہ اپنے کارمنصبی انجام نہیں دے سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ مردم‌نگاری کی مختلف امتیازی خصوصیات آبادی کے بہتر یا بدتر ارتقا پر اثرانداز ہوتی ہیں لیکن صرف آبادی کے اضافے، گنجانی اور ساخت سے معاشرے کا ارتقا معین نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر معاشرتی معاشی تشکیلوں کے یکے بعد دیگرے آنے کی تشریح آبادی میں اضافے سے نہیں کی جاسکتی۔

آج ہمارے کرۂارض کی آبادی تیز شرح سے بڑھ رہی ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ ۲۰۰۰ء تک وہ ۵ ارب تک پہنچ جائے گی۔ چنانچہ بورژوا ماہرین عمرانیات اور معاشیات یہ نظریہ کھڑا کر رہے ہیں کہ آبادی اقلیدسی مدارج (geometrical progression) سے بڑھتی ہے اور ضروریات زندگی حسابی مدارج (arithmetical progression) سے۔ لہذا وہ آبادی میں اضافے کو ایسا ابدی شر تصور کرتے ہیں جو بےشمار آفتیں لا سکتا ہے — قحط، جنگیں وغیرہ۔

لیکن آبادی میں حد سے زیادہ اضافہ فطرت کا قانون نہیں ہے۔ حد سے زیادہ آبادی کا مسئلہ لوگوں کی تعداد میں اضافے سے نہیں سرمایہ‌داری میں پیداوار کے حالات سے پیدا ہوتا ہے۔ سرمایہ‌داری مستقل فالتو آبادی پیدا کرتی ہے۔ معاشی بحران، مستقل بےروزگاری، افلاس آبادی زیادہ ہونے کے نتائج نہیں بلکہ اس کے اسباب ہوتے ہیں۔ آبادی

کے متعلق بورژوا نظریے اس لئے غلط ہیں کہ ان کے مصنف سرمایہ‌داری کے پیدا شدہ حالات کو مطلق اور ابدی خیال کرتے ہیں۔

درحقیقت سائنسی اور ٹکنیکی انقلاب کی بدولت محنت کی پیداواری صلاحیت جتنی تیزی سے بڑھ رہی ہے وہ افراط سے اشیا فراہم کرسکتی ہے۔ اس کا ہم ماضی میں تصور نہیں کرسکتے تھے۔ لیکن سائنس اور ٹکنیک کی ترقی میں سرمایہ‌داری کی پیدا کی ہوئی رکاوٹیں حائل ہوتی ہیں۔ سرمایہ‌داری کے مفادات ایک مدت سے محنت کش لوگوں اور دنیا کی آبادی کی اکثریت کے مفادات سے ٹکرا رہے ہیں۔

جن ممالک نے حال میں نوآبادیاتی استحصال سے آزادی حاصل کی ہے ان کی معاشی پسماندگی کا سبب بھی سرمایہ‌داری ہے جس نے ان کی قدرتی دولتوں کو لوٹا کھسوٹا اور ان کی معاشی ترقی کو روکے رکھا۔ سرمایہ‌داری کی پیدا کی ہوئی اسی معاشی پسماندگی کے سبب بعض ایشیائی اور افریقی ملکوں میں پیداواری قوتوں کے مقابلے میں آبادی زیادہ تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ لیکن ایسا ہمیشہ نہیں رہےگا۔ جب وہ اپنی معیشت کو نشوونما دیں‌گے اور اس کے فروغ کے مطابق آبادی کی پیدائش کی شرح میں توازن پیدا کر لیں‌گے تو نوخیز آزاد قوموں کو بھی معاشی خوش‌حالی میسر ہوگی۔

لہذا معاشرے کا کردار، اس کی ترقی اور ایک

سماجی نظام سے دوسرے سماجی نظام میں تبدیلی نہ
تو جغرافیائی ماحول پر منحصر ہوتی ہے اور نہ
آبادی کی تعداد پر اور نہ ایسا ہو سکتا ہے۔ وہ
سماجی ترقی کو صرف بڑھا گھٹا سکتے ہیں اور آخرکار
خود ان کا انحصار مادی پیداوار کے طریقے پر ہوتا
ہے۔

تاریخ مادی پیداوار کی بنا پر ترقی کرتی ہے،
یہی عنصر اسے معین کرتا ہے۔

تیسرا باب
مادی پیداوار معاشرے کے وجود اور ترقی کی بنیاد کی حیثیت سے

(۱) مادی اقدار کا طریقۂ پیداوار

انسان کو زندہ رہنے کے لئے غذا، کپڑا، رہائش وغیرہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ یہ سب چیزیں اسے فطرت سے تیار نہیں ملتیں۔ جب انسان حیوانی دنیا سے جدا ہوا تب ہی سے وہ روزافزوں طور پر فطرت کی ایسی پیداوار استعمال کرنے لگا جس پر وہ عمل کرتا تھا۔ انسان کچا گوشت نہیں کھا سکتا۔ پہلے اسے پکانا چاہئے۔ قدیم انسان تک کو اپنا بدن ڈھانپنے کے لئے جانور کا شکار کرنا، اس کی کھال اتارنا اور کھال کو کمانا پڑتا تھا۔

لہٰذا اپنا وجود قائم رکھنے کے لئے انسان کو فطرت میں پائی ہوئی اشیا سے مادی قدریں پیدا کرنی پڑیں۔ مادی پیداوار انسانی وجود کی ہمیشہ بنیاد رہی ہے اور اب بھی ہے۔ جیسا جیسا تاریخ نے سفر کیا پیداوار میں تبدیلیاں ہوتی رہیں اور اس کی شکلیں اور ذرائع نشوونما پاتے رہے۔ یہی

تاریخ کی بنیاد ہے۔ ہر عہد میں لوگوں نے غذا
اور لباس تیار کیا، مکان بنائے وغیرہ۔ سماجی
تاریخ کی منزلوں کو ایک دوسرے سے ممیز
کرنے کا معیار یہ نہیں ہے کہ آدمی کیا پیدا
کرتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ اپنا وجود قائم رکھنے
کے لئے وہ ضروری مادی قدریں کس طرح یعنی کن
ذرائع سے پیدا کرتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر تاریخی
ادوار سب سے پہلے مادی پیداوار کے طریقوں سے
ایک دوسرے سے ممیز کئے جاتے ہیں جن پر وہ
قائم ہوتے ہیں۔

چنانچہ تاریخ مبنی ہے ایک دوسرے کے بعد
آنے والے مادی پیداوار کے طریقوں پر۔

ہر طریقۂ پیداوار کے دو پہلو ہوتے ہیں۔
ایک فطرت کے ساتھ انسان کا رشتہ ظاہر کرتا ہے
یعنی جس حد تک انسان کا فطرت پر اختیار ہوتا ہے۔
طریقۂ پیداوار کا یہ پہلو معاشرے کی پیداواری
قوتوں پر مشتمل ہے۔ پیداواری قوتیں جتنی زیادہ
ترقی یافتہ ہوتی ہیں فطرت پر انسان کا اختیار اتنا ہی
زیادہ ہوتا ہے۔ اور ان کی سطح جتنی پست ہوتی
ہے اتنا ہی انسان فطرت کا غلام رہتا ہے۔ ابتدائی
معاشرے میں جب پیداواری قوتیں ترقی یافتہ نہیں
تھیں تو انسان پر فطرت کا اختیار تھا۔ جب قرنوں
کے دوران میں پیداواری قوتوں نے نشوونما پائی تو
اس رشتے میں بھی تبدیلی ہوئی۔ سوشلسٹ سماج
میں جہاں جدید ٹکنیک موجود ہے اور جو سائنسی و

ٹکنیکی ترقی کی راہ پر تیزی سے ترقی کرتا ہے انسان روز بروز فطرت کو اپنے قابو میں رکھتا ہے، اس کی اندھی قوتوں کو معاشرے کی بہبود کے لئے مطیع کرتا ہے۔

طریقۂ پیداوار کا دوسرا پہلو پیداوار کے رشتے ہیں۔ یہ لوگوں کے درمیان ان رشتوں کا اظہار کرتے ہیں جو مادی قدروں کی پیداوار کے عمل کے دوران میں قائم ہوتے ہیں۔ ان کا تعین پیداواری قوتوں کی ترقی کی سطح اور کردار سے ہوتا ہے۔

طریقۂ پیداوار کے دونوں پہلو ایک اٹوٹ وحدت بناتے ہیں اور وہ ایک دوسرے سے علحدہ وجود نہیں رکھ سکتے کیونکہ لوگ مختلف اشیا پر عمل کرکے یعنی فطرت پر باہمی عمل کرکے دوسرے لوگوں کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جو پیداوار کے عمل میں حصہ لیتے ہیں — یعنی وہ ایک دوسرے پر باہمی عمل کرتے ہیں۔

مادی قدروں کی پیداوار کے علاوہ مادی پیداوار کا ایک اور میدان خود انسان کی پیداوار ہے۔ اسے خاندان انجام دیتا ہے۔ تاریخ کے دوران میں اس کی شکلیں بدلی ہیں اور معاشرے کی مزید ترقی کے ساتھ اس کا تاریخی عمل پر اثر کم ہوتا گیا ہے۔

بلاشبہ خاندان کو مادی پیداوار کے نظام کی محض ایک کڑی خیال کرنا غلطی ہوگی۔ مادی رشتوں کے علاوہ وہ اخلاقی، قانونی اور دوسرے روحانی رشتوں میں اہم رول ادا کرتا ہے۔ خاندان محض

انسان کی جسمانی تجدید پیداوار ھی انجام نہیں دیتا۔ وہ نئی نسل کی تعلیم و تربیت کا ایک اھم شعبہ ھے۔

لہذا خاندان کے مادی کار منصبی جو انسان کی تجدیدپیداوار سے تعلق رکھتے ھیں معاشرے کے لئے ضروری تھے اور اب بھی ھیں۔

معاشرے کی پیداواری قوتیں تاریخی عمل کی بنیاد ھیں۔

(۲) معاشرے کی پیداواری قوتیں

پیداواری قوتیں لوگوں اور محنت کے ذرائع یعنی محنت کی اشیا اور آلات پر مشتمل ھوتی ھیں۔ لیکن محنت کی اشیا آدمی یا تو حاصل کرتا ھے یا انھیں پیدا کرتا ھے۔ آلات بھی انسان کی محنت کی سرگرمی کا نتیجہ ھوتے ھیں۔ لہذا پیداواری قوتیں مشتمل ھوتی ھیں زندہ انسانی محنت پر یا اس محنت پر جو کی جا چکی ھے اور آلات میں تجسیم ھے۔

یہ سب چیزیں صرف اس وقت پیداواری قوتیں بنتی ھیں جب وہ پیداوار کے عمل کا حصہ ھوں۔

کھوج لگائے ھوئے معدنی ذخیرے جنھیں نکال کر صاف نہیں کیا گیا ھے پیداواری قوت نہیں ھوتے، بعد میں وہ پیداواری قوت بن سکتے ھیں۔

جدیدترین مشینیں اگر مقفل گوداموں میں پڑی ھوں تو انھیں بھی پیداواری قوت نہیں کہا جا سکتا۔

وہ اسی وقت پیداواری قوت بنتی ھیں جب پیداوار کے عمل کا حصہ ھوتی ھیں۔

لوگوں کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ھے۔ ایک صحت‌مند انسان کو، جو کام نہیں کرتا، پیداواری قوت تصور نہیں کیا جا سکتا۔

لوگ اور محنت کے ذرائع اس وقت پیداواری قوت کے عناصر بنتے ھیں جب وہ مادی اقدار کی پیداوار سے وابستہ ھوتے ھیں۔

بعض مغربی عالم مارکس کے معاشرتی نظریے کی اپنی متعصب توضیح کرتے وقت پیداواری قوتوں کو پیداواری ٹکنیک کی سطح تک لے آتے ھیں۔ یہ غلطی ھے۔ انسان کے بغیر بذات خود محنت کے ذرائع بارآور طور پر کام نہیں کر سکتے۔ اس لئے پیداواری قوتوں میں انسان کو شامل کرنا ضروری ھے جو محنت کے ذرائع کی پیداواری صلاحیت کو بروئے کار لاتا (یا اس کی نگرانی کرتا!) ھے۔

لہذا معاشرے کی پیداواری قوتیں اس کے تاریخی ارتقا کی ھر منزل میں دو ترکیبی عناصر پر مشتمل ھوتی ھیں ـــ محنت کے ذرائع اور لوگوں پر جو صنعتی تجربہ اور ھنر کے مالک ھوتے ھیں۔ پیداواری قوتوں کے یہ دونوں پہلو وحدت میں ھوتے ھیں: انسان محنت کی مشق اور پیداواری تجربے کی بدولت محنت کے ذرائع کو کام میں لاتا ھے۔

عام طور پر پیداواری قوتیں مسلسل ترقی کرتی رھتی ھیں۔ پیداوار کے آلات مثلاً توانائی کے ذرائع،

مواصلات کے میکانیوں، اوزاروں کی صلاحیت بڑھتی رهتی هے۔ چنانچه محنت کش انسان بھی تبدیلی سے گذرتا هے۔ اس کا پیداواری تجربه بڑھتا هے، نئے پیشے ابھرتے اور نشوونما پاتے هیں۔ اس طرح اشیا کی فطری خصوصیات پر، فطرت کی قوتوں پر انسان کا اختیار بتدریج بڑھتا هے۔ انسان نئی نئی اشیا اور ان کی نئی نئی خصوصیات پیدا کرتا هے جو فطرت میں نہیں هوتیں۔ لیکن یه پیداواری قوتوں کی تبدیلی کے سلسلے کا صرف ایک پہلو هے۔ دوسرا پہلو بھی هوتا هے۔ پیداواری قوتوں کی نه صرف سطح بلکه ان کا کردار بھی بدلتا هے۔

بنیادی طور پر پیداواری قوتوں کا کردار محنت کے عمل کے کردار کے مطابق هوتا هے۔ وه انفرادی (نجی) هو سکتا هے یا اجتماعی (سماجی)۔ فرق کا انحصار اس پر هے که لوگ محنت کے ذرائع کو کس طرح پیداواری عمل میں بروئےکار لاتے هیں — تن تنہا یا گروپ میں جس میں شریک لوگوں کے کام میں تقسیم اور رابطه هوتا هے۔ محنت کے عمل کا انحصار خواه انفرادی هو یا سماجی، خود انسان کے انتخاب پر نہیں هوتا۔ اسے محنت کے ذرائع کا کردار یا زیاده بالصراحت پیداوار کے اوزار — ''پیداواری عمل کی هڈی اور عضله،، معین کرتا هے۔

بعض اوزار انفرادی طور پر استعمال کئے جاتے هیں (دستکاروں کے تقریباً تمام اوزار ایسے هیں)۔ دوسرے اوزاروں کو صرف مزدوروں کا گروپ کام

میں لا سکتا ہے۔ مثلاً مشین پیداوار کا ایک ایسا آلہ ہے جسے صرف اجتماعی طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے کام کےلئے خام مال، توانائی، نصف تیار اشیا کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان لوگوں کے علاوہ جو براہ‌راست مشین کو چلاتے ہیں اس کے بارآور کام کےلئے درجنوں تو کیا، ہزاروں مزدور درکار ہوتے ہیں۔ اس کا تعلق ملکیت سے نہیں ہوتا۔ جائداد کے رشتوں کا لحاظ کئے بغیر مشین‌بند پیداوار میں محنت کا کردار اجتماعی اور سماجی ہوتا ہے۔ بھاپ کے انجن نے سرمایہ‌دار پیداوار میں اس لئے انقلاب کیا کہ پیداوار کو سماجی عمل بنا کر بھاپ کے انجن نے سوشلزم کی اہم‌ترین مادی بنیاد ڈال دی۔

جب تک انسان پیداوار میں فطری یا ابتدائی اوزاروں کو استعمال کرتا رہا اس نے سرگرمی کے گوناگوں میدانوں میں ابتدائی علم جمع کیا۔ پیداوار میں ترقی کی بدولت سائنس ابھری اور اس نے نشوونما حاصل کی۔ چنانچہ علم ہیئت اس لئے ظہور میں آیا کہ لوگوں کے لئے ستاروں اور سیاروں کی جگہ کی مدد سے موسموں کا تعین کرنا ضروری تھا۔ زراعت اور مویشی بانی کو اس کی ضرورت تھی۔ زمین کی پیمائش اور تعمیر نے علم اقلیدس کو جنم دیا۔ جغرافیے کا سرچشمہ بحری جہازرانی اور تجارت تھی۔ اینگلس نے لکھا ہے کہ درجنوں یونیورسٹیوں کے مقابلے میں پیداوار سائنس کو زیادہ پروان چڑھاتی

ہے۔ جو مفروضات جمع کئے ہوئے علم کی بنیاد پر سامنے آتے ہیں انہیں عمل کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔ اگر ان کی تصدیق ہو جاتی ہے تو وہ سائنس کی صداقتیں بن جاتی ہیں۔

جب ابتدائی آلات کی جگہ مشینیں لیتی ہیں تو خارجی دنیا کے علم کے ایک نظام کی طرح سائنس پیداوار کی ترقی میں کہیں زیادہ اہم رول ادا کرتی ہے۔ یہ قدرتی بات ہے۔ مشین‌بند پیداوار اشیا اور فطرت کی قوتوں کی خصوصیات اور ان کے استعمال کے تفصیلی علم کا تقاضہ کرتی ہے۔ پھر اس علم کا آلات، میکانیوں اور پیداواری ٹکنالوجی پر اطلاق کیا جاتا ہے اور ان میں اس کی تجسیم کی جاتی ہے۔ اس طرح سائنس براہ‌راست ایک پیداواری قوت میں بدلنے لگتی ہے۔

متعدد اہم سائنسی دریافتوں کی بدولت ۱۹ ویں صدی میں سائنس نے مادی پیداوار میں پہلے کے مقابلے میں بہت بڑا رول ادا کیا۔ لیکن آج پیداواری قوتوں کی نشوونما میں اس کا رول کہیں زیادہ ہے۔ چنانچہ سائنس اور ٹکنیک میں انقلاب کی وجہ سے جو ترقی‌یافتہ ملکوں میں وسیع طور پر بڑھ رہا ہے اطلاقی سائنسیں پیداواری قوتوں کا اٹوٹ حصہ بن گئی ہیں۔ نئی نئی سائنسی دریافتیں کی جا رہی ہیں اور ان میں سے بعض براہ‌راست مادی پیداوار میں مدد دیتی ہیں۔ سائنسی معلومات بڑے پیمانے پر جمع کی جا رہی ہیں اور ہر دس سال میں وہ تقریباً

دوگنی بڑھ جاتی ھیں۔ سائنسی دریافتیں بہت جلد پیداوار میں استعمال کی جاتی ھیں۔ سائنس اور ٹکنیک میں انقلاب نے ایسے حالات پیدا کردئے ھیں جب پیداوار روزافزوں طور پر سائنس کے ٹکنالوجکل اطلاق کا میدان بنتی جا رھی ھے۔ اور خود سائنس براہ‌راست پیداواری قوت ھوتی جا رھی ھے۔

سرمایہ‌داری میں مجموعی طور پر پیداوار، جس میں سائنس کی جدیدترین حاصلات بھی شامل ھیں، مٹھی بھر سرمایہ داروں کو دولت‌مند بناتی ھے، بڑھتی ھوئی خودکاری سے بیروزگاری بڑھتی ھے اور محنت‌کش لوگوں کو مصائب برداشت کرنے پڑتے ھیں۔ لیکن سوشلزم میں سائنس اور ٹکنیک کی ترقی کا مطلب پورے سماج اور تمام محنت‌کش لوگوں کی خدمت ھے۔ سوشلزم میں عملاً سائنس اور ٹکنیک کی ترقی کی کوئی حدود مقرر نہیں ھیں اور اس کے پھلوں سے سب فائدہ اٹھا سکتے ھیں — پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اضافہ، ھلکا کام، زیادہ آرام وغیرہ۔

ایک براہ‌راست پیداواری قوت کی طرح سائنس کا رول نہ صرف پیداوار کے ٹکنیکی اور ٹکنالوجکل معیاروں اور عام طور پر ٹکنیکی ترقی پر اس کے فوری اثر سے معین ھوتا ھے بلکہ وہ مادی قدریں پیدا کرنےوالوں کی ترقی میں، ان کے ثقافتی معیار اور ہنر کو بلند کرنے اور پیداوار کی تنظیم کو بہتر بنانے میں بھی بڑی مدد کرتی ھے۔

سوویت کمیونسٹ پارٹی سوویت یونین میں سائنسی و ٹکنیکی انقلاب کو فروغ دینے کےلئے ہر ممکن ضروری تدبیر اختیار کر رہی ہے۔ پارٹی کی ۲۴ ویں کانگریس کی قرارداد میں کہا گیا ہے:

''سائنسی اور ٹکنیکی ترقی کو فروغ دینا معاشرتی پیداوار کی کارگزاری کو بڑھانے کی فیصلہ کن شرط ہے۔ بنیادی سائنسی تحقیق کی جائے، سائنس اور ٹکنالوجی کی حاصلات کو پوری طرح استعمال کیا جائے، منصوبے کے مطابق جدیدترین، انتہائی بارآور مشینوں کی بنیاد پر قومی معیشت کی تمام شاخوں کو مسلسل ازسرنو لیس کیا جائے...''

کانگریس نے یہ فریضہ پیش کیا کہ سائنسی و ٹکنیکی انقلاب کو سوشلزم سے جوڑا جائے یعنی سرمایہ‌داری پر سوشلزم کی برتریوں کو استعمال کیا جائے تاکہ مادی پیداوار میں اضافہ ہو اور لوگوں کا معیار زندگی بڑھے۔

(۳) پیداواری رشتے

پیداوار کے عمل میں لوگوں کے درمیان جو رشتے تشکیل پاتے ھیں وہ سب کے سب پیداواری رشتے نہیں ھوتے۔ انسانی رشتے پیچیدہ بھی ھوتے ھیں اور کثیر پہلو بھی۔ پیداواری رشتے ان لوگوں کے درمیان معاشی رشتے ھوتے ھیں جو مادی قدریں پیدا کرنے کے لئے جمع ھوتے ھیں۔ یہ رشتے مادی ھیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اسی طرح مادی ہیں جیسی کوئی شے مادی ہوتی ہے (کیونکہ انھیں نہ ناپا جاسکتا ہے اور نہ تولا جا سکتا) ۔ لیکن وہ معروضی ہوتے ہیں یعنی انسان کے دماغ اور ارادے سے آزاد ۔ لہذا پیداواری رشتے ان لوگوں کے درمیان معاشی رشتے ہوتے ہیں جو مادی پیداوار میں حصہ لیتے ہیں اور ان رشتوں کی تشکیل اور تبدیلی لوگوں کے شعور اور ارادے سے آزاد ہوتی ہے ۔

مخصوص معنوں میں یہ رشتے ہیں کیا؟ بنیادی طور پر تمام پیداواری رشتوں کا جوہر اس میں ہے کہ ذرائع پیداوار کی ملکیت سے لوگوں کا کیا تعلق ہے ۔ درحقیقت کسی بھی قسم کے معاشرے میں تمام معاشی رشتوں کے پس پشت ذرائع پیداوار کی ملکیت کی شکلیں ہوتی ہیں ۔ ملکیت کوئی شے نہیں ہے اور نہ وہ انسان اور شے کے درمیان رشتہ ہے ۔ آخری تجزیے میں وہ لوگوں کے درمیان معاشی تعلق ہے جو اشیا کے ساتھ اور خاص کر ذرائع پیداوار کے ساتھ ان کے رشتے کے ذریعے قائم ہوتا ہے ۔

پیداواری رشتوں کا دوسرا بنیادی پہلو ان لوگوں کے درمیان سرگرمیوں کا تبادلہ ہے جو مادی پیداوار میں حصہ لیتے ہیں ۔ لوگ پیداوار میں مختلف طریقوں سے حصہ لیتے ہیں ۔ وہ اپنی سرگرمی کے نتائج کا ''تبادلہ'' کرتے ہیں ۔ چنانچہ سرمایہ‌دار جو ذرائع پیداوار کے مالک ہوتے ہیں پیداوار کے منتظمین کا کردار ادا کرتے ہیں اور مزدور

جو اپنی قوت محنت فروخت کرتے ھیں براہ راست پیدا کرنے والے ھیں۔

انسانی محنت کے نتائج کا تبادلہ صرف سرمایہ دار سماج ھی میں نہیں ھوتا۔ یہ ھر سماج میں ھوتا ھے۔ اس کا سبب محنت کی تقسیم ھے۔ وہ ابتدائی برادری کے معاشرے میں بھی تھا جس میں تقسیم محنت سادہ ترین تھی۔ اشتراکی سماج میں بھی محنت کے نتائج کا تبادلہ محنت کش لوگوں کے دو طبقات (مزدور اور کسان)، مختلف سماجی پرتوں اور پیشہ ورانہ مزدوروں کے گروپوں کے درمیان ھوتا ھے۔

آخر میں، پیداواری رشتوں کا ایک اور پہلو ھے — تیار کی ھوئی پیداوار کی تقسیم۔ جس طرح پیداوار تقسیم کی جاتی ھے اس سے بھی پیداواری رشتوں کی خصوصیت معلوم ھوتی ھے۔ ملکیت کے موجود رشتوں کے مطابق ھر طبقے کو مشترکہ قومی آمدنی کا ''اپنا'' حصہ ایک معین طریقے سے اور معین مقدار میں ملتا ھے۔

ھم نے پیداواری رشتوں کی جو امتیازی خصوصیات بیان کیں وہ مادی پیداوار کے دوران میں اٹوٹ طور پر ایک دوسرے سے جڑی ھوتی ھیں۔ پیداواری رشتوں کے ان تین پہلوؤں کا اتحاد اتنا ھی معروضی ھے جتنے مجموعی طور پر خود پیداواری رشتے معروضی ھوتے ھیں۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ پیداواری رشتوں میں اھم کیفیتی تبدیلیوں کے لئے

ضروری ہے کہ ان کا اثر ان رشتوں کے پورے نظام پر ہو نہ کہ ان کے کسی الگ پہلو پر۔

تاریخ میں کئی قسم کے پیداواری رشتے دیکھے جا سکتے ہیں — ابتدائی برادری کے، غلامی کے، جاگیردارانہ، سرمایہ‌دارانہ اور کمیونسٹ۔ انسانیت جس راہ پر گامزن ہے وہ اسے پیداواری رشتوں کی نچلی شکل سے بلندتر شکل تک لے جاتی ہے۔ یہ راہ پر پیچ و خم ہو سکتی ہے کیونکہ تاریخی ارتقا سیدھی لکیر پر سے نہیں گذرتا۔ بعض موقعوں پر رجعت‌پرست طاقتیں تاریخ کا پہیہ روک دیتی ہیں۔ مثلاً فرانس میں بورژوا انقلاب کے بعد نہ صرف بادشاہت بلکہ جاگیرداری کو بھی بحال کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس نے فرانس کے ارتقا کی رفتار سست کردی لیکن آخرکار اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس سے تاریخی ارتقا کا معروضی کردار ثابت ہوتا ہے۔ تمام رکاوٹوں کے باوجود معاشرہ اس منزل تک پہنچتا ہے جسے تاریخ کے معروضی قوانین معین کرتے ہیں۔ ان قوانین کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ کی رفتار بعض اوقات سست ہو سکتی ہے لیکن دیر یا سویر اس کا آگے بڑھنا ناگزیر ہے۔

نچلی شکل سے بلند شکل تک معاشرے کے ترقی‌پذیر ارتقا کو سماجی ترقی کہتے ہیں۔ تاریخ اس کی دو بنیادی قسمیں جانتی ہے۔ پہلی استحصالی اور متضاد معاشرے میں ترقی ہے جو بےشمار منزلیں طے کرکے اور زبردست قربانیاں دے کر حاصل

ہوتی ہے۔ تاریخی ارتقا کی اس قسم کو مارکس نے استعارتاً یوں بیان کیا ہے — مکروہ دیوتا جو قتل کئے ہوئے لوگوں کی کھوپڑیوں سے اپنا مشروب پیتا ہے۔

دوسری قسم سوشلزم میں سماجی ترقی ہے۔ اس کا کردار بالکل مختلف ہوتا ہے کیونکہ معاشرے کے تمام طبقات اور حصوں کا مفاد اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ اشتراکی سماج کا ارتقا منصوبہ بند طریقے سے ہوتا ہے۔ اس کی رہنمائی کمیونسٹ یا مزدور پارٹی کرتی ہے۔ اس پارٹی کو چونکہ سماج پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین کا علم ہوتا ہے اس لئے وہ عوام‌الناس کی رہنمائی اس طرح کرتی ہے کہ تمام محنت‌کش عوام کی کوششیں ایک واحد مقصد کی سمت میں ہوں اور معاشرتی ارتقا کے بہترین ممکن نتائج نکلیں۔

پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کا اتحاد مل کر مادی پیداوار کی طرز (طرز پیداوار) بناتا ہے۔

ہر تاریخی دور میں ایک معین طرز پیداوار غالب ہوتی ہے — ابتدائی برادری کی، غلامی کی، جاگیردارانہ، سرمایہ‌دارانہ طرز پیداوار ایک دوسرے کے بعد آتی رہ ں۔

لیکن تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت یہ آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے کہ کسی وقت بھی صرف ایک طرز پیداوار کا تنہا وجود نہیں تھا۔ تصویر ہمیشہ پیچیدہ تھی کیونکہ جب نئی طرز پیداوار نے تشکیل

پائی تو پرانی طرز پیداوار کے بعض عناصر باقی رہے۔

عصر جدید میں اشتراکی طرز پیداوار ابھری ہے جو عالمی معیشت میں مسلسل ترقی کر رہی ہے۔ اشتراکی عالمی معاشی نظام کی حدود میں اشتراکی اتصال، اشتراکی ممالک کی تیز اور مستقل معاشی ترقی اور اس ترقی کے مسلسل کردار سے پیش بینی کی جا سکتی ہے کہ سرمایہ داری کے ساتھ معاشی مقابلے میں اشتراکی عالمی نظام ناگزیر طور پر فتح حاصل کرے گا۔

(۴) ایک طرز پیداوار کی دوسرے میں تبدیلی قانون کی پابند ہے

طرز پیداوار سے بحث کرنے کے بعد اب ہم یہ دیکھیں گے کہ اس کی کارفرمائی کے قانون کیا ہیں اور کیوں ایک طرز پیداوار دوسرے کی جگہ لیتی ہے۔

بنیادی طور سے طرز پیداوار پر تین اہم قانون فرمانروائی کرتے ہیں۔ یہ ہیں طرز پیداوار کے مختلف پہلوؤں کے درمیان اتحاد کا قانون، مطابقت کا قانون اور تضاد کا قانون۔ یہ قوانین مادی پیداوار کی طرز کے عمل اور ارتقا کے جوہر کو ظاہر کرتے ہیں۔ چونکہ آخری تجزیے میں پیداواری سرگرمی وہ بنیاد ہے جس پر دوسری سماجی سرگرمیاں مبنی

ہوتی ہیں اس لئے ان قوانین کی زبردست سماجی اہمیت ہے۔

پیداواری قوتوں اور پیداوار کے رشتوں کے درمیان اتحاد کا قانون طرز پیداوار کے مختلف پہلوؤں کے درمیان اٹوٹ تعلق کا اظہار کرتا ہے۔ ہر طرز پیداوار کے تحت اور اس کی تاریخ کی ہر منزل میں پیداواری قوتوں اور پیداوار کے رشتوں کے درمیان پیچیدہ باہمی عمل ہوتا ہے۔ پیداواری قوتیں مادی پیداوار کی مافیہہ ہوتی ہیں اور پیداوار کے رشتے اس کی معاشی شکل۔ طرز پیداوار معاشرے میں ایک ایسے اتصالی سالم کی طرح، ایک ایسے سرگرم معاشرتی معاشی نظام کی طرح وجود رکھتی ہے جس میں اس کے ہر دور میں مادی پیداوار کا عمل معاشی مظاہر میں تجسیم ہوتا ہے اور وہ ان کے بغیر اپنا وجود نہیں رکھ سکتی۔ مثال کے طور پر بورژوا سماج میں سرمایہ‌دار پیداواری قوتیں مستقل اور متغیر سرمایے کی شکل میں وجود رکھتی ہیں یعنی ذرائع پیداوار کی شکل میں جن کا مالک سرمایہ‌دار ہوتا ہے، اور قوت محنت کی شکل میں جو جنس تجارت ہے اور جسے سرمایہ‌دار خریدتا ہے۔ سرمایہ‌داری میں پیداواری قوتیں اس وقت تک تشکیل پاتی اور کارمنصبی انجام دیتی ہیں جب تک کہ محنت کی قوت اور محنت کے ذرائع (جو ذرائع پیداوار کا خاص اٹوٹ حصہ ہوتے ہیں) کے درمیان باہمی معاشی عمل ہوتا ہے۔ لہذا معاشرے میں پیداواری قوتیں

''خالص،، شکل میں نہیں بلکہ صرف معاشی شکل میں وجود رکھتی ھیں۔ وہ اپنی معاشی شکل یعنی پیداوار کے رشتوں سے صرف تصور ھی میں جدا کی جا سکتی ھیں، ایک نظریاتی تجرید کی طرح تاکہ ان کا آسانی سے تجزیہ کیا جا سکے۔

پیداواری قوتوں اور پیداوار کے رشتوں کے درمیان اتحاد کے قانون کے نتائج پورے سماج اور معیشت کے ارتقا اور زندگی کےلئے بڑی اهمیت رکھتے ھیں۔ اگر طرز پیداوار ایک اتصالی سالم کی طرح وجود رکھتی اور کارمنصبی انجام دیتی ھے تو پھر ظاھر ھے کہ اس کے کسی بھی پہلو میں کوئی بھی اھم تبدیلی ساری طرز پیداوار کو متاثر کرتی ھے۔ چنانچہ موجودہ سرمایہ‌دارانہ کارخانے میں پیداوار کا عمل جتنا زیادہ سماجی ھوتا ھے سرمایہ‌داری کی کوکھ میں اشتراکی معاشی نظام کی مادی بنیادی شرائط اتنی ھی زیادہ پختہ ھوتی ھیں۔ اسی طرح جدید سرمایہ‌دارانہ معیشت میں پیداوار اور سرمایے کا ارتکاز جتنا زیادہ ھوتا ھے ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کی جگہ مشترکہ ملکیت کو دینے کی معاشی ضرورت اتنی ھی زیادہ واضح ھوتی ھے۔ چنانچہ یہ مسئلہ درپیش ھوتا ھے کہ مجموعی طور پر طرز پیداوار کو بدلا جائے۔

تو پھر طرز پیداوار کے مختلف پہلو باھمی طور پر کس طرح عمل کرتے ھیں؟ جواب کے لئے ھمیں

طرز پیداوار کے پہلوؤں سے متعلق مطابقت کے قانون اور تضاد کے قانون کو سمجھنا ضروری ہے۔

پیداوار کے رشتوں اور پیداواری قوتوں کی سطح اور کردار کے درمیان مطابقت کا قانون مارکس نے دریافت کیا۔ انھوں نے معاشرے کی معاشی تاریخ سے متعلق بےشمار حقائق سے عام نتائج اخذ کئے۔ اس قانون کو صحیح ثابت کرنے کے لئے مارکس نے تقسیم محنت، باھمی تعاون کے ظہور اور نشوونما، کرخنداری اور مشین‌بند پیداوار کی تاریخ کا مطالعہ کیا۔ ان کی تحقیق کے نتائج ان کی لازوال تصنیف "سرمایہ" کی پہلی جلد میں بیان کئے گئے ھیں۔ اس مسئلے پر ذیل میں مارکس کے چند خیالات پیش کئے جاتے ھیں۔

یورپ کے معاشی ارتقا کی تاریخ دکھاتی ہے کہ بڑے پیمانے پر اشیا کی پیداوار کی ضرورت نے ھم‌پیشہ لوگوں کی انجمنوں (Craft guild) کو تباہ کر دیا جس میں مالک کاریگر اور اس کے کارآموز خود جنس کو شروع سے آخر تک تیار کرتے تھے۔ اس طریقے کا ایک مثبت امتیاز یہ تھا کہ تیار شدہ چیز پر کاریگر کے ھنر کی چھاپ ھوتی تھی۔ چنانچہ کاریگر کا کام تخلیقی ھوتا تھا اور معاشرے میں اس کی عزت کی جاتی تھی۔ لیکن ھم‌پیشہ لوگوں کی انجمنیں جو ازمنۂ وسطی میں مقبول عام تھیں اور آخر وقت میں زیادہ‌تر زیورسازی تک محدود رہ گئیں بڑھتی ھوئی تجارت کے بوجھ سے منہدم ھو گئیں۔

ایک کاریگر اشیا کو بڑے پیمانے پر مہارت و فن سے تیار نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ کاریگر اپنے پیشے کے رازوں کو چھپاتے تھے۔ اس سے پیداوار کی ترقی رکتی تھی۔

تقسیم محنت اور مشینوں کے استعمال نے ازمنۂ وسطی کے دستکاروں کے چھوٹے کارخانوں کو تباہ کر دیا۔ ان کی جگہ پہلے باہمی تعاون کی انجمن نے لی جس کا کام کاریگروں میں بانٹا جاتا تھا اور مربوط کیا جاتا تھا۔ اس سادہ جدت نے محنت کی پیداواری صلاحیت اور منافع کو بہت بڑھا دیا۔ لیکن دوسری طرف کاریگر کے کام نے تخلیقی خوبی کھو دی۔ اب وہ کاریگر کے ہنر کا اظہار نہیں رہا، چنانچہ خود کاریگر بھی فن کار نہیں رہا۔ اب تخلیقی کام کی جگہ اکتا دینے والی مشقت نے لے لی جس میں ہر مزدور ایک ابتدائی عمل کو باربار کیا کرتا تھا۔ اس صورت حال نے بقول مارکس "جزوی انسان" کو جنم دیا، یعنی اب مزدور چیز کا ایک جزو تیار کرتا تھا اور اس کی ساری زندگی اسی جزو سے بندھ گئی تھی جسے بذات خود فروخت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ معاشی دباؤ کی وجہ سے کاریگر جس کو اپنے فن اور اپنی پیداوار کے رازوں کی بدولت عزت حاصل تھی اب باہمی تعاون کی انجمن میں ہی پیداوار کا تابع بن گیا۔ یہ غیرآزاد پیدا کرنے والا بننے کا راستہ تھا جس پر چل کر کاریگر "جزوی انسان" بنتا جارہا تھا۔

اس عمل کی تکمیل کرخنداری میں مکمل ہو گئی۔
اس کے بعد کیا ہوا؟ پھر وہی معاشی ضروریات کے دباؤ کے سبب یعنی اشیا کی بڑھتی ہوئی مانگ اور منافع بخش کاروبار میں مزید سرمایہ لگانے کی غرض سے منافع کی بڑھتی ہوئی پیاس کی بدولت باھمی تعاون کی انجمن میں مشینیں نمودار ہو گئیں۔
مشینوں کے موجدوں کے پیش نظر براہ‌راست ٹکنیکی اور معاشی فوائد تھے۔ ان کی خواھش تھی کہ کام کم بوجھل ہو، محنت کی پیداواری صلاحیت بڑھے اور منافع کی بلندتر شرح حاصل کی جائے۔ معیشت اور سماج پر اس کا کیا اثر پڑےگا اس کے بارے میں موجدوں اور پیداوار کے منتظمین نے سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔
جب مشینیں باھمی تعاون کی انجمن میں داخل ہوئیں تو انھوں نے باھمی تعاون کی انجمن کے کاریگروں کے درمیان معاشی رشتوں کو فوراً بدل ڈالا۔ ان کی پرانی آزادی جو تقسیم محنت کی وجہ سے محدود ہو گئی تھی اب بالکل ختم ہو گئی۔ عام طور پر مشین کا مالک کاریگر نہیں رہا۔ وہ کرخنداری کے مالک کی ملکیت تھی اور مزدوروں کے استحصال کا ذریعہ۔ خود مزدور پیداوار منظم نہیں کر سکتے تھے کیونکہ اب پیداوار کے آلات بہت مہنگے ہو گئے تھے۔
اس طرح کرخنداری میں مشینوں کا نظام شروع ہوا اور وہ اصلی فیکٹری بن گئی۔ کل ورکشاپ میں

جو کاریگر اور مزدور تھے وہ آج پرولتاری بن گئے۔ وہ پیداوار کے آلات کے مالک نہیں رہے۔ ان کے پاس جو واحد جنس تجارت رہ گئی تھی وہ ان کی قوت محنت تھی۔ اسے وہ نجی مالک کو اجرت پر دے کر فروخت کرتے تھے۔ یہ انھیں اپنے اور خاندان کی گذر بسر کے لئے کرنا پڑتا تھا۔ اپنے کام سے مزدور نہ صرف پیداوار کی لاگت پوری کرتا ھے بلکہ قدرزائد بھی پیدا کرتا ھے۔ اور سرمایہ‌دار اس قدر زائد کو منافع کی طرح غصب کرلیتا ھے۔

سرمایہ‌دارانہ پیداوار کی تفصیلی جانچ پرتال کے بعد مارکس اس نتیجے پر پہنچے کہ پیداوار میں ھر تبدیلی محنت کے ذرائع سے شروع ھوتی ھے جب لوگ انھیں بہتر بناتے ھیں، جب وہ مشینوں کی رفتار میں اضافہ کرتے ھیں اور توانائی کے ذرائع کی صلاحیت بڑھاتے ھیں۔ نئی مشینیں نئے ھنر کا تقاضہ کرتی ھیں اور اس سے وہ مزدور بھی بدلتا ھے جو محنت کے ذرائع کو چلاتا ھے یا مشینوں کی نگرانی کرتا ھے۔ پیداوار کو مشین‌بند کرنے کے علاوہ لوگ پیداوار کو علحدہ عوامل میں مستقل طور پر بانٹ کر اور انھیں مختلف مزدوروں کے حوالے کرکے بھی پیداواری عمل کو بہتر بناتے ھیں۔

ٹکنیکی اصلاح، محنت کی مزید تقسیم، نئے ھنروں کا ظہور — مختصر یہ کہ پیداواری قوتوں کی بہتری سے معاشی تبدیلی پیدا ھوتی ھے یعنی پیداواری رشتوں میں نئی ترتیب۔ اس تعلق کا اظہار پیداواری قوتوں

کی سطح اور کردار سے پیداوار کے رشتوں کی مطابقت کا قانون کرتا ھے جو ایک معاشی رجحان کی طرح عمل کرتا ھے۔ یہ قانون پیداوار کے رشتوں پر پیداواری قوتوں کی سطح اور کردار کے بےلوچ میکانی انحصار کا حامی نہیں ھے۔ اس لئے اسے ''لازمی مطابقت کا قانون،، کہنا صحیح نہیں ھے۔ جدید سرمایہ‌دارانہ معاشی نظام میں بھی مطابقت کا قانون معاشی رجحان کی حیثیت سے عمل کرتا ھے۔ لیکن مطابقت کے قانون کے تقاضے اجارہ‌داروں کے خود غرض معاشی مقاصد سے ٹکراتے ھیں۔ وہ صرف اجارہ‌داری کا اقتدار ختم کرکے ھی پورے کئے جا سکتے ھیں۔

اس نقطے پر هم ناگزیر طور سے مادی پیداوار کے تیسرے قانون سے هم‌کنار هوتے ھیں — طرز پیداوار کے مختلف پہلوؤں کے درمیان تضاد کا قانون۔ پیداوار کے رشتے پیداواری قوتوں سے صرف رجحان کی طرح مطابقت رکھتے ھیں اور عام طور پر ان کا پیداواری قوتوں سے تضاد رهتا ھے۔ یہی تضاد جو طرز پیداوار میں خلقی ھے اس کے ارتقا کا سبب بھی ھے۔

تضاد کا سرچشمہ کیا ھے اور یہ ھے کیا؟ یہ کس طرح ارتقا کرتا ھے اور کیسے حل ہوتا ھے؟ مارکس سے پہلے یہ سوالات سماجی سائنس‌دانوں کے لئے معمہ بنے هوئے تھے۔ اور بجا طور پر۔ ان کا جواب دینے کے لئے معاشرے کے معاشی ارتقا کی تہہ تک پہنچنا اور انقلابی ہونا ضروری تھا،

یعنی پابند معاشی تجزیے کو طبقاتی قوتوں کے ارتقا کے تجزیے سے اور سماجی انقلابوں کے فروغ پانے کے طریقے سے ٹھیک ٹھیک جوڑنا چاہئے تھا۔

طرز پیداوار کے مختلف پہلوؤں کے درمیان تضاد کا قانون تین بنیادی پہلوؤں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اول، طرز پیداوار کے زیادہ حرکت‌پذیر عنصر کی حیثیت سے پیداواری قوتیں اپنی ترقی میں پیداوار کے رشتوں سے آگے بڑھ جاتی ہیں (دنیا کی تاریخ میں یہی بنیادی رجحان رہا ہے) جو عام طور پر قدامت‌پرست ہوتے ہیں اور پیچھے رہتے ہیں۔ یہ اس لئے عیاں ہے کہ پیداوار کے رشتے پیداواری قوتوں میں تبدیلی کے مطابق معروضی طور پر بدلتے ہیں۔ اس سے ایک بار پھر ثابت ہوتا ہے کہ طرز پیداوار کے مختلف پہلوؤں میں تضاد معاشی ارتقا کی لازمی خصوصیت ہے۔

دوم، ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کی حالت میں اپنے ارتقا کی ایک معین منزل میں طرز پیداوار کا اندرونی تضاد بڑھ کر تصادم کی شکل اختیار کرلیتا ہے، جس کے دوران میں پیداواری قوتیں اور پیداوار کے رشتے متضاد سماجی طبقات میں تجسیم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ‌دارانہ معیشت میں پرولتاریہ پیداواری قوتوں کا اہم‌ترین حصہ ہوتا ہے اور ان کی زندہ تجسیم، اور پیداوار کے رشتوں (سب سے پہلے سرمایہ) کے مجسمے سرمایہ‌دار ہوتے ہیں۔ لہذا طرز پیداوار میں تضاد کا اظہار، دیر یا سویر معاشی نظام کی پختگی کے مطابق، ان

طبقات کے درمیان تضاد اور تصادم کی شکل میں ہونا چاھئے۔ معاشی اور سماجی میدانوں میں ایسے تضاد کی گہرائی ناگزیر طور پر بورژوا معاشرے میں سماجی انقلاب تک لےجاتی ھے۔

طرز پیداوار کے اندر تضاد جب بڑھ کر تصادم بن جاتا ھے اور طبقاتی تصادم کی شکل میں ظاھر ھوتا ھے، تو وہ سماجی انقلاب کی لازمی معاشرتی معاشی شرط بن جاتا ھے۔ جب پیداوار کے رشتوں اور پیداواری قوتوں میں تضاد ھوتا ھے تو پیداواری رشتے معاشی اور معاشرتی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتے ھیں۔ وہ اسے مسخ کر دیتے ھیں اور ترقی کی شرح گرا دیتے ھیں۔ اس کی عیاں مثال جدید ریاستی اجارےدار سرمایہداری ھے جس نے عسکریت کے حق میں مادی پیداوار کے ارتقا کے کردار کو مسخ کر رکھا ھے اور وہ ثقافت اور صحت کو پس‌پشت ڈال کر جنگی صنعتوں کو فروغ دے رھی ھے۔ معیشت کو فوجی نظام کے تحت لانے سے سرمایہدار دنیا معاشی بحران کے غار کی جانب دھکیلی جا رھی ھے۔ پیداوار کے سرمایہدارانہ رشتے پیداواری قوتوں کے ارتقا کو روک رھے ھیں، ان کی نشوونما کی رفتار کو سست کر رھے ھیں۔ اشتراکی ملکوں اور سرمایہدار ملکوں میں معاشی ترقی کی شرحوں کا مقابلہ کرنے سے اشتراکی معاشی نظام کی برتریاں عیاں طور پر ظاھر ھوتی ھیں۔ اشتراکی ملکوں کا معاشی اتصال ان برتریوں کو مزید فروغ دیتا ھے اور ان

کی عمل پذیری کے لئے موزوں حالات پیدا کرتا ہے۔
پیداوار کے فرسودہ رشتے سماجی اور معاشی ترقی کو روکتے ہیں۔ سامراج کی جلو میں بےروزگاری، نسلی منافرت، پولیس کے مظالم، نواستعماری نظام، جمہوری حقوق کی پامالی آتی ہے۔ منافع کے لئے اندھا دھند دوڑ، جارحانہ جنگوں کے ذریعے سرمایہ‌داری کی عمر بڑھانے کی کوششیں (جسے تاریخ نے موت کا پیغام سنا دیا ہے)، امداد کی آڑ میں ترقی‌پذیر ملکوں کی مسلسل لوٹ کھسوٹ — یہ سب پیداوار کے جدید سرمایہ‌دارانہ رشتوں اور ریاستی اجارہ دارانہ سرمایہ‌داری کے اظہار ہیں۔
آخر میں، طرز پیداوار میں تضاد اس حقیقت سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ معیشت اور معاشرے کی ترقی کو روکنے کے بعد بھی پیداوار کے رشتے ہنوز پیداوار کی ترقی کے خاص محرک رہتے ہیں۔ ہم پوچھ سکتے ہیں: ریاستہائے متحدہ امریکہ اور دوسرے ریاستی اجارہ‌دارانہ ملکوں میں مادی پیداوار کو کیا چیز خاص طور پر چلاتی ہے؟ وہ منافع کی اندھادھند دوڑ ہے۔ ریاستی اجارہ‌دار سرمایہ‌داری میں بڑی سرمایہ‌دار کارپوریشنیں حکومت کی مدد سے اوسط منافع کے بجائے اونچا اجارے‌دارانہ منافع حاصل کرتی ہیں۔
ہم دیکھتے ہیں کہ پیداوار کے جدید سرمایہ‌دارانہ رشتوں کی عجیب و غریب حالت ہے۔ ایک طرف وہ عام طور پر پیداوار اور سماجی ترقی کی راہ میں

زبردست رکاوٹ ہیں تو دوسری طرف آج بھی پیداوار کے یہی رشتے، جن کا ایک حصہ منافع ہے، سرمایہ دارانہ معاشی نظام کے مزید ارتقا کا محرک بنتے ہیں۔ اس سے پرانے مارکسی لیننی نتیجے کی تصدیق ہوتی ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام خودبخود تباہ نہیں ہوگا۔ اس لئے صرف تمام اجارہ داری مخالف قوتوں کا متحدہ عمل تاریخ کی مزید ترقی کے لئے راہ ہموار کرے گا۔

(٥) سماجی و معاشی تشکیل کیا ہے؟

مادی پیداوار کے نشوونما کے قوانین ساری تاریخ انسانی میں عمل پذیر رہتے ہیں۔ لیکن عالمی تاریخ اپنے ارتقا میں کئی منزلوں سے گذری ہے — ابتدائی برادری کا، غلامی، جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام۔ اب وہ ارتقا کی اشتراکی اور کمیونسٹ منزل میں داخل ہوئی ہے۔ ان سب منزلوں کو، جو عالمی تاریخ کی ترقی میں مختلف ادوار ہیں، سماجی و معاشی تشکیلیں کہتے ہیں۔

"سماجی‌ومعاشی تشکیل" کا تصور کلی مارکس نے پہلی بار پیش کیا۔ اسے اینگلس اور لینن نے اکثر استعمال کیا۔ لینن کی تعریف کے مطابق سماجی‌ومعاشی تشکیل ایک ایسا سالم معاشرتی جسم ہے جس کا اپنا گوشت و پوست ہوتا ہے۔

ہر تشکیل کا پنجر یا معاشی ڈھانچہ پیداوار کے ان رشتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو اس میں رائج

ہوتے ہیں۔ وہ ہر تشکیل میں کارفرما معاشی رجحانات اور اس کے مخصوص طبقات کا وجود اور کردار معین کرتے ہیں اور آخرکار اس کے سماجی نظام، غالب خیالات اور اداروں کے جوہر کو ترتیب دیتے ہیں۔

تشکیل کا گوشت و پوست یا جسم اس میں وجود رکھنےوالے سماجی طبقات پر مشتمل ہوتا ہے اور ان اداروں پر جنھیں وہ اپنے بنیادی مفادات کی حفاظت کرنے کے لئے قائم کرتے ہیں۔ یہ نہ صرف حکمراں طبقے کے ایسے ادارے ہیں جو پیداوار کے غالب رشتوں میں پیوست ہوتے ہیں اور ان کی خدمت کرتے ہیں بلکہ اس معاشرے کے وہ ضروری سماجی ادارے بھی ہیں جن میں سے بہت سے طریقۂ پیداوار کے اندرونی تضادات سے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ سرمایہداری میں اشتراکی خیالات پیداوار کے سماجی کردار اور نجی تصرف کے درمیان تضاد سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہی تضاد مزدور طبقے کی کمیونسٹ پارٹیوں کو جنم دیتا ہے۔

سماجیومعاشی تشکیل کی تعریفبیان کرنے کے سلسلے میں کلیدی حیثیت معاشی بنیاد (پیداوار کے غالب رشتے) اور بالائی ڈھانچے کے پورے نظام (غالب خیالات اور ان کے مطابق بنائے جانےوالے ادارے) کے درمیان تعلق کو حاصل ہے۔ تشکیلیں پیداواری قوتوں کی سطح اور کردار کے لحاظ سے یکساں ہوسکتی ہیں۔ لیکن ان کی مخصوص بنیاد

اور بالائی ڈھانچہ انہیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں۔ بنیاد اور بالائی ڈھانچہ نہ صرف تشکیل کی ساخت کے خاص عناصر ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ وہ کارمنصبی کے لحاظ سے ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں۔ بنیاد بالائی ڈھانچے کو پیدا کرتی ہے اور بالائی ڈھانچہ بنیاد کی خدمت کرتا ہے۔ لیکن ان کے کارمنصبی کا ربط کہیں زیادہ دوررس ہے۔ صرف اس ربط سے یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ کسی سماجی مظہر کا تعلق بنیاد سے ہے یا بالائی ڈھانچے سے۔ مثال کے طور پر ہم ریاست کو لیں۔ کیا ہم اسے ہمیشہ بالائی ڈھانچہ کہہ سکتے ہیں؟ یہ حالات پر منحصر ہے۔ مثال کے طور پر کلیسا کے تعلق سے اسے صحیح معنوں میں بالائی ڈھانچہ نہیں کہا جا سکتا۔ ریاست صرف پیداوار کے غالب رشتوں کے تعلق سے بالائی ڈھانچہ ہوتی ہے۔

کیا ریاست کو پیداواری قوتوں کے تعلق سے بالائی ڈھانچہ تصور کرنا چاہئے؟ بالکل نہیں۔ دنیا میں ایسے کئی ملک ہیں جن کی پیداواری حالت کم‌وبیش یکساں ہے جہاں بنیاد اور اس کا بالائی ڈھانچہ اپنے کردار کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ یہ فرق موجودہ دور کے خاص تضاد کو ظاہر کرتا ہے جو جاں بلب سرمایہ‌داری اور سوشلزم کے درمیان ہے اور موخرالذکر عالمی ترقی کی فیصلہ کن قوت بن گیا ہے۔

یہی بات معاشی مظاہر پر بھی صادق آتی ہے۔ وہ بنیادی کردار کے صرف اس وقت ہوتے ہیں جب ان کا تعلق ایسے خیالات اور اداروں سے ہوتا ہے جو ان معاشی مظاہر سے معین ہوتے ہیں اور ان کی خدمت کرتے ہیں۔ لیکن کیا ہم پیداوار کے رشتوں کو پیداواری قوتوں کے تعلق سے ان کے معاشی رول کے نقطۂ نظر سے بنیاد کہہ سکتے ہیں؟ جواب نفی میں ہے کیونکہ ایسی صورت میں پیداوار کے رشتے پیداواری قوتوں کی نشوونما کے سلسلے میں کوئی حصہ نہیں لیتے اور نہ لے سکتے ہیں۔

معاشرے میں ہمیشہ ایسے بہت سے مظاہر ہیں جن کے ہمہ‌پہلو کارمنصبی ہیں۔ اسی لئے انھیں صرف بنیاد سے یا صرف بالائی ڈھانچے سے منسلک نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر زبان، خاندان، مشینیں، عام طور سے پیداواری قوتیں، فطری اور ٹکنیکی سائنسیں، قوم وغیرہ نہ بنیاد میں شامل ہیں اور نہ بالائی ڈھانچے میں۔ یہ صحیح ہے کہ ہر معاشرے میں بنیاد اور بالائی ڈھانچہ ان پر اپنا کافی اثر ڈالتے ہیں اور اکثر انھیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ بنیادی حقیقت نہیں بدلتی کہ وہ ایک خاص قسم کے سماجی مظاہر ہیں جو سو فیصدی نہ بنیاد ہو سکتے ہیں اور نہ بالائی ڈھانچہ۔

اس لئے اگرچہ یہ سماجی مظاہر ایک متصل معاشرتی جسم کی طرح تشکیل کا حصہ ہوتے ہیں لیکن وہ ایک تشکیل کو دوسری تشکیل سے امتیاز

کرنے میں مدد نہیں دیتے۔ متذکرۂ بالا مظاہر بالکل مختلف تشکیلوں میں مشابہ بلکہ عام طور پر بعینہ وہی ہوسکتے ہیں اور دراصل ہوتے ہیں۔ لہذا صرف وہ مظاہر اس تشکیل کے امتیازی نشان ہیں جو واضح طور پر کسی ایک تشکیل سے تعلق رکھتے ہوئے قطعی طور سے بنیاد یا بالائی ڈھانچے سے منسلک ہوتے ہیں اور آخری طور پر طریقۂ پیداوار کے کردار سے ابھرتے ہیں۔

(٦) سماجی و معاشی تشکیلوں کے مخصوص قوانین

وہ قوانین کیا ہیں جن کے مطابق سماجی جسم یعنی سماجی و معاشی تشکیل ظہور میں آتی ہے، نشوونما پاتی ہے، پختہ ہوتی ہے اور سڑگل جاتی ہے؟ مادی پیداوار کے قوانین ہر ایک تشکیل کے وجود کے دوران میں عمل کرتے ہیں۔ عالمی تاریخ کا تسلسل ان کی بدولت ہے، اسے وہ ترقی پسند عام رجحان عطا کرتے ہیں اور تاریخی ارتقا کے گوناگوں یہاں تک کہ متضاد ادوار کو اور سماجی ڈھانچوں کے مختلف نمونوں کو ایک دوسرے سے جوڑتے ہیں۔ لیکن کیا یہ قوانین سماجی و معاشی تشکیلوں کی طرح مخصوص سماجی اجسام کے ظہور میں آنے، ان کے نشوونما پانے اور ختم ہونے میں مدد دیتے ہیں؟ بالکل نہیں۔ اسی لئے لینن نے ہر تشکیل کے مخصوص خون کے بارے میں کہا ہے۔ یہی خون

وہ مخصوص قوانین ہیں جو ہر تشکیل کے ارتقا پر فرمانروائی کرتے ہیں۔

ہر تشکیل کے مخصوص معاشی قوانین سیاسی معاشیات کا موضوع ہیں۔ مثلاً مارکس کا ''سرمایہ'' ان مخصوص معاشی قوانین کی تفصیلی توضیح ہے جو سرمایہ‌داری کے ارتقا کی ہر منزل پر فرمانروائی کرتے ہیں۔ ان میں بنیادی قدر زائد کی پیداوار کا قانون ہے۔ اسی قدر زائد کو سرمایہ‌دار بطور اوسط یا اجارہ‌دارانہ منافع غصب کرتا ہے۔ مارکس نے اس قانون کے عمل کی اچھی طرح تحقیق کی، اس کے براہ‌راست اور بالواسطہ نتائج کا اور دوسرے معاشی قوانین کے ساتھ اس کے باہمی عمل کا سراغ لگایا اور اس قانون سے سماجی ارتقا کا جو رجحان پیدا ہوتا ہے اسے پیش کیا۔ چنانچہ اس قانون کے وسیع سماجی معنی ہیں جن کا اظہار اس رجحان میں ملتا ہے جس پر سماجی ارتقا معاشی قوتوں کے زیر اثر گامزن ہوتا ہے۔ قدرزائد کا قانون سرمایہ‌دارانہ معاشی نظام میں پرولتاریہ کا مرتبہ اور کردار دکھایا ہے۔ اور یہی مرتبہ اور کردار پرولتاریہ کو سرمایہ‌داری کا دفن کرنے‌والا (جسے تاریخ موت کا پیام سنا چکی ہے) اور نئے اشتراکی نظام کا معمار بناتا ہے۔ اگر سرمایہ‌داری کے اس خاص قانون کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو پرولتاریہ کا عالمی تاریخی انقلابی رول جامع طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے مارکس نے کہا تھا کہ ان کی تصنیف

''سرمایہ،، ایک ایسا بم ہے جو عالمی بورژوازی کے سر پر پھینکا گیا ہے۔

ہر معین تشکیل کے مخصوص معاشی قوانین کی اہمیت خواہ کتنی ہی ہو وہ معین سماجی قوانین بھی تشکیل کے وجود کے لئے اہم ہیں جن میں براہ‌راست معاشی مافیہہ نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر جب مارکس نے تاریخی تجربے کا خلاصہ کیا تو انھوں نے سرمایہ‌داری کے سارے دور میں طبقاتی جدوجہد کے عام رجحان کو پیش کیا۔ پرولتاریہ اور سرمایہ‌داروں کے درمیان جدوجہد کا ناگزیر نتیجہ پرولتاریہ کی آمریت ہے۔ مارکس کے مرتب کردہ سرمایہ‌داری میں طبقاتی جدوجہد کے قانون کے معاشی سرچشمے ضرور ہیں لیکن بذات خود اس کا میدان معاشی نہیں ہے۔ وہ ایک ٹھوس تشکیل کے لئے ایک مخصوص معاشرتی قانون کی مثال ہے۔

ہر تشکیل کے مخصوص معاشی اور سماجی قوانین کا انسانی تاریخ کے مشترکہ قوانین کے ساتھ باہمی عمل ہر تشکیل کا مقدر معین کرتا ہے۔ تاریخ اور سرمایہ‌داری کی پختگی کے تعلق سے تمام سماجی اور معاشی قوتوں کے پیچیدہ باہمی عمل کے ہمہ‌پہلو مطالعہ نے مارکس کو یہ سائنسی نتیجہ اخذ کرنے میں مدد دی — سرمایہ‌دارانہ سماجی تشکیل کے دور میں عالمی تاریخ کا کمیونسٹ رجحان، یعنی تاریخ کی پیش‌قدمی میں جاں‌بلب سرمایہ‌داری سے کمیونزم تک عبور ناگزیر ہے۔

چوتھا باب
طبقات اور طبقاتی رشتے

(۱) طبقہ کیا ہے

لفظ ''طبقہ،، عربی زبان کا ہے اور اس کے معنی ہیں آدمیوں کا گروہ۔ اردو زبان میں لفظ ''طبقے،، کا اطلاق لوگوں کے بڑے گروہوں پر ہونے لگا جن میں معاشرہ بٹا ہوتا ہے۔ لیکن کیا لوگوں کے ہر بڑے گروہ کو طبقہ کہا جا سکتا ہے؟ ہم عام طور سے بورژوازی، مزدور طبقے اور کسان جیسے بڑے گروہوں کے لئے یہ اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جدید سماج میں ڈاکٹر بھی ایک بڑے گروہ پر مشتمل ہیں۔ سوویت یونین میں ان کی تعداد کوئی ۷ لاکھ ہے۔ فولاد کے مزدوروں کی بھی بڑی تعداد ہے لیکن کیا وہ طبقہ ہیں؟

یہ اگرچہ حقیقت ہے کہ مدت سے معاشرہ طبقات میں بٹا ہوا ہے اور طبقات کے درمیان جدوجہد ہوتی آئی ہے لیکن اکثر عالم تصور کلی ''طبقے،، کی تعریف بیان کرنے میں ناکام رہے۔ فرانس میں ''بحالی،،

کے دور میں بھی ایسے مورخ تھے (تئیری، گیزو، مینئے) جنھوں نے طبقاتی جدوجہد کو فرانسیسی تاریخ کی کلید کہا۔ اس کے باوجود یہ سوال کہ طبقہ ہے کیا، کس بنیاد پر لوگوں کو اس یا اس طبقے میں شامل کیا جا سکتا ہے تشنہ رہا۔

بعض محققین دعوی کرتے ہیں کہ طبقات میں تقسیم مختلف ذہنی معیاروں پر مبنی ہوتی ہے۔ جو لوگ زیادہ باجوہر اور سرگرم ہوتے ہیں اور حکم چلانے کے قابل ہیں وہ حکمراں طبقات کی تشکیل کرتے ہیں۔ کندذہن اور سست لوگ محکوم طبقے بن جاتے ہیں۔ لیکن زندگی اور تاریخ دونوں نے ثابت کیا ہے کہ ایسے تصورات غلط ہیں۔ حکمراں طبقات میں جاہل حمقا اور کوڑھ مغزوں کی کمی نہیں ہوتی۔ اور مظلوم طبقات نے مختلف صلاحیتیں رکھنےوالے کئی باجوہر لوگ پیش کئے ہیں۔

بعض علما طبقاتی تقسیم کو آمدنی اور جائداد پر مبنی کرتے ہیں۔ بلاشبہ کسی بھی استحصالی معاشرے کی طبقاتی ساخت کا مشاہدہ کرنے کے بعد حکمراں طبقے اور مظلوم طبقے کی آمدنیوں میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ فرق کیوں ہے، ایسا کیوں ہے کہ حکمراں طبقات دولتمند ہوتے ہیں اور مظلوم طبقے غریب؟

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طبقے معاشرے میں اپنے مرتبے کے مطابق ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے

ھیں۔ بعض طبقات کو استحقاق ھوتا ھے، دوسرے طبقے استحقاق سے محروم ھوتے ھیں۔ پھر سوال پیدا ھوتا ھے کہ ایسا کیوں ھے؟

مارکسی لیننی نظریے نے اس پیچیدہ مسئلے کو حل کرکے ایک عظیم خدمت انجام دی۔ مارکس اور اینگلس نے یہ دکھاکر کہ طبقاتی جدوجہد بالکل سیاسی ھوتی ھے، ھر طبقے کے اور اس کے اندر ھر پرت کے رتبے کے مادیت‌پسند مطالعے کی درخشاں مثالیں فراھم کیں۔ لینن نے اپنی تصنیف ''عظیم آغاز،، میں طبقات کی انتہائی جامع، گہری اور مکمل تعریف پیش کی ھے۔ وہ لکھتے ھیں ''طبقات لوگوں کے ایسے بڑے گروہ ھیں جو سماجی پیداوار کے تاریخی طور پر معین نظام میں اپنے مقام کے سبب سے، ذرائع پیداوار سے ان کے رشتے (جو اکثر صورتوں میں قانون مرتب اور معین کرتا ھے) کے سبب سے، محنت کی معاشرتی تنظیم میں ان کے رول کے سبب سے، اور بطور نتیجہ سماجی دولت میں حاصل کئے جانےوالے ان کے حصے کی مقدار اور اس کے حصول کے طریقے کے سبب سے ایک دوسرے سے مختلف ھوتے ھیں۔ ،،*

اس تعریف میں لینن نے ان چار امتیازی نکات کو بیان کیا ھے جو طبقات کو ایک دوسرے سے ممیز کرتے ھیں یعنی

---

*لینن ''عظیم آغاز،،۔

(۱) سماجی پیداوار کے تاریخی طور پر معین نظام میں ان کا مقام،
(۲) ذرائع پیداوار سے ان کا رشتہ،
(۳) محنت کی معاشرتی تنظیم میں ان کا رول،
(۴) سماجی دولت میں ان کا حصہ اور اس کے حصول کے طریقے۔

لینن کے خیال میں کسی طبقے کا خاص نشان ذرائع پیداوار سے اس کا رشتہ ہے۔ ذرائع پیداوار کی ملکیت ھی حکمراں طبقے کی حیثیت سے ایک سماجی گروہ قائم کرتی ہے جسے تمام مراعات حاصل ھوتی ھیں۔ ذرائع پیداوار سے محرومی کی بدولت دوسرا سماجی گروہ مظلوم طبقہ بن جاتا ہے جس کے حصے میں محتاجی اور حقوق سے محرومی ہے۔

طبقات کی لینن کی تعریف طبقے کی معروضی خصوصیات پیش کرتی ہے اور ان لوگوں کو کھوکھلا ثابت کرتی ہے جو عینیت‌پرست نقطۂ نظر سے طبقات کی تعریف بیان کرتے ھیں، من مانے طور پر فلاں فلاں لوگوں کو طبقات میں شامل کرتے ھیں یا من‌مانے طریقے سے بعض گروھوں کو ٹھوس طبقات سے خارج کرتے ھیں۔

دوم، لینن نے تمام طبقات کی بنیادی، انتہائی مثالی خصوصیات کو نمایاں کیا۔ اس طرح انھوں نے ھر سماجی معاشی تشکیل کے طبقاتی ڈھانچے کا پتہ لگانے کے لئے قطب نما اور چابی فراھم کی۔ اس سے طبقاتی معاشرے کا مطالعہ کرنے میں بڑی

25*

مدد ملتی ھے۔ بہ الفاظ دیگر طبقات کے متعلق لینن کی تعریف معاشرے کو صحیح طور پر سمجھنے میں عظیم نظریاتی اھمیت رکھتی ھے۔

سوم، لینن نے استحصالی معاشرے میں طبقات کو ''لوگوں کے ایسے گروہ،، بتایا ''جن میں سے ایک، دوسرے کی محنت کو غصب کر سکتا ھے کیونکہ سماجی معیشت کے معین نظام میں ان کی حیثیت ایک دوسرے سے مختلف ھوتی ھے۔،،* چنانچہ استحصالی معاشرے میں حکمراں طبقہ لوگوں کا وہ گروہ ھے جو دوسرے گروہ کی محنت کو غصب کرتا ھے۔

(۲) معاشرہ طبقات میں کیوں بٹتا ھے

یہ جاننے کے بعد کہ طبقہ کیا ھے اب ھمیں اس سے بحث کرنا چاھئے کہ طبقات کا ظہور کیسے ھوا۔ وہ مدت ھوئی اس وقت ظہور میں آئے تھے جب رسم الخط شروع نہیں ھوا تھا یا صرف اس کا آغاز ھو رھا تھا۔ یہی وجہ ھے کہ ھمارے پاس اس زمانے کی شہادتیں بہت کم ھیں۔

لیکن اس کے باوجود بےشمار علما نے دنیا کے مختلف حصوں میں قدیم لوگوں کی زندگی کے حقائق

---

*ایضاً۔

بڑی مشقت سے جمع کئے ھیں - اس سے ھمیں ماضی
بعید میں تاریخی عوامل کے ارتقا کا عام خاکہ
مرتب کرنے میں مدد ملتی ھے -

قدیم آبادیوں اور قبروں کی کھدائی، اوزاروں،
برتنوں، زیوروں، شکار کئے جانےوالے جانوروں کی
ھڈیوں اور ماھرین آثارقدیمہ کی دوسری دریافتوں
کی مدد سے ھم اپنے اجداد کی معاشرتی زندگی، ان
کی سرگرمیوں اور طرززندگی کی تصویر مرتب کر سکتے
ھیں -

اس وقت اگرچہ محنت کے آلات بہت ابتدائی تھے
(عام طور پر وہ پتھر یا لکڑی سے بنائے جاتے تھے)
مگر انسان ان کی مدد سے اپنے لئے غذا حاصل کرتے
تھے اور بڑے بڑے جنگلی جانوروں کا شکار کیا
کرتے تھے - یہ وہ کیسے کرتے تھے؟ انسان بڑے
گروھوں میں رھا کرتے تھے اور مل جل کر جانوروں
کا شکار کرتے تھے اور جنگلی پودے جمع کرتے
تھے - باھمی امداد کے بغیر ان کا وجود ناممکن تھا
کیونکہ ھر قدم پر انھیں تباہ کن چیزوں سے دوچار
ھونا پڑتا تھا -

ابتدائی معاشرہ طبقات کی تقسیم سے آزاد تھا -
اس میں حکمرانی، ظلم اور استحصال نہیں تھا -
لوگ مشترکہ کوششوں سے اپنے لئے گذارے کے
ذرائع حاصل کرتے تھے اور مشترکہ طور پر انھیں
صرف کرتے تھے -

جب ابتدائی برادری کا نظام منتشر ھوا تو

پہلی بار طبقاتی تقسیم شروع ہوئی۔ ٹھوس سائنسی تحقیق کی بنا پر عام نتائج اخذ کرکے مارکسزم طبقات میں معاشرے کی تقسیم کی عام تصویر پیش کرتا ہے۔

ابتدائی برادری کے نظام کا انتشار اور طبقاتی معاشرے کا ظہور ایک طویل عمل تھا۔ یہ دنیا میں ہر جگہ بہ یک وقت نہیں ہوا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ مصر، آشور اور بابل میں طبقاتی معاشرہ ۴ ہزار سال قبل ازمسیح اور ۳ ہزار سال قبل ازمسیح کے دوران میں ابھرا، ھندوستان اور چین میں ۳ ہزار سے لیکر ۲ ہزار سال قبل از مسیح تک میں اور یونان اور روم میں ایک ہزار سال قبل از مسیح میں۔

معاشی لحاظ سے معاشرے کی طبقاتی تقسیم فاضل پیداوار پر مبنی تھی جو وقت گذرنے کے ساتھ نجی ملکیت میں تبدیل ہو گئی۔

ابتدائی برادری کے نظام میں پیداواری قوتیں — اور نتیجتاً محنت کی پیداواری صلاحیت — انتہائی نچلی سطح پر تھیں۔ جو کچھ بھی پیدا کیا جاتا تقریباً فوراً صرف کر لیا جاتا تھا۔

ایسے حالات میں سماجی عدم مساوات کےلئے کوئی بنیاد نہیں تھی۔ جب جرگوں میں یا مختلف قبائل کے اراکین میں لڑائیاں ہوتی تھیں اور قیدی پکڑے جاتے تھے تو یہ بڑا مسئلہ تھا کہ ان کا کیا کیا جائے۔ اپنی برادری میں انھیں رکھنا

عام طور پر ناممکن تھا کیونکہ سب کے لئے کھانے کو کافی نہیں ہوتا تھا۔ قیدیوں سے برادری کے لئے کام کرانا بھی مشکل تھا کیونکہ محنت کے آلات فالتو نہیں ہوتے تھے۔

لہذا قیدیوں کو یا تو کھا لیا جاتا تھا (جب تک مردم خوری کا رواج تھا) یا پھر لڑائی ختم ہونے کے بعد وہ اپنے جرگے کو واپس کر دئے جاتے تھے۔ بعض حالات میں انھیں مساوی بنیاد پر فاتح جرگے میں شامل کر لیا جاتا تھا۔

جب تک سماج نے زیادہ پیدا نہیں کیا یہی صورت حال جاری رہی۔ لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ آلات بہتر ہوتے گئے اور محنت کارگذار ہوتی گئی۔ آخرکار پیداوار اس سطح تک پہنچ گئی جب انسان اپنے گذارے سے زیادہ پیدا کرنے لگا۔ اس طرح فاضل پیداوار ظہور میں آئی جو محض ضرورت سے زیادہ تھی۔ اس سے انسانیت کے لئے انتہائی دور رس سماجی نتائج نکلے۔ سماجی عدم مساوات کا آغاز یہیں سے ہوا۔

فاضل پیداوار کا مطلب یہ تھا کہ ایسے ذرائع دستیاب ہیں جن کے ذریعے زائد قوت محنت کو کھلایا اور کام میں لایا جاسکتا ہے۔ پہلے قیدیوں کو مار ڈالا جاتا تھا، اور اس سے پہلے کھایا تک جاتا تھا، مگر اب دولت کے ذریعے کی حیثیت سے ان کی قیمت بڑھ گئی۔

اگرچہ یہ صدیوں پہلے ہوا تھا لیکن ایسی

مثالیں هم اپنے دور میں بھی ان قوموں میں دیکھ سکتے هیں جن کا ارتقا معین تاریخی وجوهات کی بنا پر رک گیا هے۔ مثلاً اس کی شہادت ملتی هے که مشرقی افریقه میں خانه بدوش قبیله ماسائی اپنے قیدیوں کو مار ڈالتا تھا کیوں که اس کے پاس ان کے گذارے کے ذرائع نہیں تھے اور ان کی محنت سے فائده اٹھانے کے معاشی حالات پخته نه تھے۔ لیکن اس کا پڑوسی قبیله واکامبا جو زراعت کرتا تھا غلاموں کی محنت استعمال کرتا تھا۔ وه فاضل پیداوار پیدا کر سکتا تھا اس لئے اس کے پاس فاضل غذا اور آلات تھے۔ اس لئے واکامبا اپنے قیدیوں کو مارتا نہیں تھا بلکه انھیں غلام بنا لیتا تھا۔

جنگی قیدی هی غلاموں کے طبقے کی تشکیل کا واحد ذریعه نہیں تھے۔ ان کے علاوه وه هم‌قبیله مقروض بھی غلام بن جاتے تھے جو قرضه ادا نہیں کر سکتے تھے۔

جرگه یا قبیلے میں لوگ فاضل پیداوار کو مساوی طور پر کیوں تقسیم نہیں کرتے تھے؟ عدم مساوات نے مساوی تقسیم کی جگه کیسے لی جو هزاروں برسوں سے رائج تھی؟ وجه یه هے که پیداواری اشیا کی تقسیم اور صرفے کا انحصار اس طریقے پر هوتا هے جس کے ذریعے وه حاصل کی جاتی هیں۔ قدیم شکاری اور مچھیرے اپنی غذا بڑے گروهوں میں مل کر حاصل کرتے تھے۔ ان کے ابتدائی آلات ایسے تھے که کوئی شخص تن تنہا اپنے رشتےداروں کی

مدد کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا تھا۔ چنانچہ معاشرے کے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں اجتماعی پیداوار نے تشکیل پائی اور اس کا لازمی نتیجہ بھی اجتماعی صرفے میں نکلا — شکار بچاکر نہیں رکھا جاتا تھا بلکہ براہ‌راست گروہ کے اراکین کو فوراً مساوی حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ یہ طریقہ قدیم لوگوں اور قبائل کی معاشی طرز زندگی سے معین ھوتا تھا۔

انھیں اشیا کے ذخیرے رکھنے کا تصور تک نہیں تھا کیونکہ وہ عملی نہیں تھا۔ جو گوشت وہ شکار سے حاصل کرتے تھے وہ فوراً خراب ھو جاتا تھا۔ اگر اسے بیچا جاسکتا تو اُس سے پیسہ ملتا، اسے بچایا جاسکتا تھا۔ لیکن اس زمانے میں پیسے کا چلن نہیں تھا۔ لہذا معاشی حالات پس اندازی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

لوگ اس وجہ سے بھی اشیا جمع نہیں کر سکتے تھے کہ بہت کم پیدا کیا جاتا تھا، بچانے کے لئے کچھ بھی باقی نہیں رہتا تھا۔ اس کے علاوہ شکار کا انحصار اتفاق پر ھوتا تھا۔ شکاری کسی دن بڑے جانور کا شکار کرتے تھے اور اسے دوسروں کو بانٹتے تھے لیکن دوسرے دن وہ خالی ھاتھ لوٹتے تھے اور دوسرے لوگ انھیں اپنے شکار کا حصہ دیتے تھے۔ پلیخانوف کی رائے میں حصہ بخرہ کرنے کا رواج ایک قسم کا باھمی بیمہ تھا جس کے بغیر شکاری قبیلے زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔

لہذا ابتدائی برادری کے نظام میں روپیے، رواج

اور روایت کے اجتماعیت پسندانہ اصولوں کا سرچشمہ مشترکہ ملکیت کا غلبہ تھا۔

لیکن اس ابتدائی اجتماعیت میں بھی جب زیادہ اور بہتر آلات بنائے جانے لگے تو انفرادی پیداوار بتدریج بڑھتی گئی۔ ابتدائی معاشرے ھی میں لباس، غذا، زیور وغیرہ ذاتی ملکیت ھو گئے تھے۔ یہ اشیا اپنی نوعیت کے لحاظ سے ذاتی صرفے کے لئے موزوں تھیں۔ نیزے یا تیر کمان سہارت سے استعمال کرنے کے لئے ابتدائی شکاری کو اس کے مطابق ڈھالنا پڑتا تھا اور ھتیار کو اپنی انفرادی صلاحیت کے مطابق۔

جب انفرادی آلات کا استعمال بڑھا تو اس نے اجتماعی صرفے کے اصولوں اور رواجوں پر بڑا اثر ڈالا۔ یہ قیاس کیا جا سکتا ھے کہ قبیلے میں ایسا رواج تھا کہ قبیلے کے رکن کو شکار کا اتنا حصہ ملتا تھا جتنا وہ مشترکہ شکار میں حصہ لیتا تھا۔ ایسے ھی رواج آج بھی ان لوگوں میں پائے جاتے ھیں جن کا ارتقا رک گیا ھے۔ اگر دو آدمی جانور کو مارتے ھیں تو کھال اسے ملتی ھے جس کا تیر دل کے نزدیک لگتا ھے۔ جو شخص آخری فیصلہ کن ضرب لگاتا ھے اسے گوشت کا بہترین حصہ ملتا ھے۔

اپنے کردار کے لحاظ سے انفرادی آلات کے استعمال اور انفرادی پیداوار پھیلنے سے ابتدائی برادریاں منتشر ھونے لگیں اور سماجی عدم مساوات شروع ھو گئی۔ جب محنت میں سماجی تقسیم نے فروغ پایا تو ابتدائی

برادری بالکل منتشر ہو گئی اور جرگہ نظام تباہ ہو گیا۔

محنت کی پہلی بڑی تقسیم گلےبانی کے قبائل کی علحدگی سے وابستہ ہے۔ اس منزل میں گلےبانوں کے پاس اپنے صرفے سے زیادہ فاضل اشیا ہوتی تھیں اگر ان کے گلے کافی بڑے ہوتے تھے۔ تبادلہ، جو پہلے محض اتفاقی تھا اور صرف ان اشیا کا تبادلہ کیا جاتا تھا، جو اتفاق سے بچ جاتی تھیں، اب گلےبان اور زراعتی قبیلوں میں پابندی سے ہونے لگا۔ چنانچہ سماجی دولت بڑھ گئی اور غلاموں کی محنت زیادہ استعمال کی جانے لگی۔

محنت کی دوسری بڑی تقسیم اس وقت شروع ہوئی جب دستکاری زراعت سے جدا ہوئی۔ اس طرح تبادلہ برادری میں داخل ہو گیا، معاشی عدم مساوات بڑھی اور لوگوں کی آزاد اور غلاموں میں تقسیم کے علاوہ امیروں اور غریبوں میں تفاوت پیدا ہوا۔

جیسے جیسے زیادہ‌تر اشیائے پیداوار براہ‌راست تبادلے کے لئے تیار کی جانے لگیں انفرادی طور پر پیدا کرنےوالوں کے درمیان تبادلہ سماج کے لئے ایک بنیادی ضرورت بن گیا۔

محنت کی اگلی بنیادی سماجی تقسیم ذہنی کام کی جسمانی کام سے علحدگی تھی۔ اس کی بدولت ذہنی کام کی اجارہ‌داری مٹھی بھر اقلیت، حکمراں طبقات نے لےلی، جنھوں نے پیداوار کا انتظام اور امور عامہ

اپنے ہاتھ میں سنبھال لئے تھے۔ سخت جسمانی کام بھاری اکثریت پر لاد دیا گیا۔

یہ تھے وہ بنیادی اسباب اور حالات جن سے انسانی معاشرے کی تقسیم بڑے سماجی گروہوں، مخالف طبقات میں ہوئی۔ طبقات نے تشکیل کیسے پائی؟

ان کی تشکیل دو طرح سے ہوئی۔ پہلے، وہ برادری ہی میں ابھرے — ایک طرف استحصال کرنے والے چیدہ جو ابتدا میں قبیلے کے بزرگ لوگ تھے، دوسری طرف قبیلے کے مفلس اراکین جو قرضوں کی وجہ سے غلام بن گئے تھے۔ دوسرے، جنگی قیدیوں کو غلام بنا کر۔

ہم پہلے طریقے سے بحث کرتے ہیں۔ استحصال کرنے والے چیدہ کم و بیش یکساں برادری سے بلندتر کیسے ہوئے؟ ابتدائی لوگوں کے حالات زندگی لگ بھگ مساوی تھے اور خاندانوں اور برادریوں کے سربراہوں کا مساوی سماجی رتبہ تھا۔

برادری کے مشترکہ مفادات کی دیکھ بھال پورے معاشرے کی نگرانی میں عہدیدار کیا کرتے تھے۔ وہ جھگڑے چکاتے، پانی کے ذخیروں کی دیکھ بھال کرتے اور مذہبی رسوم انجام دیتے تھے۔ عہدیداروں کو حکومت کے بعض معمولی اختیارات حاصل تھے لیکن بنیادی طور پر وہ برادری کے خادم خیال کئے جاتے تھے۔

جب پیداواری قوتوں میں اضافہ ہوا اور کئی برادریاں مل کر زیادہ بڑی جماعتیں بننے لگیں تو

تقسیم محنت بھی مزید بڑھی، مشترکہ مفادات کی دیکھ بھال کرنے اور جھگڑے چکانے کے لئے خاص ادارے قائم کئے گئے۔ یہ ادارے بحیثیت مجموعی معاشرے کی جانب سے کام کرتے تھے۔ لیکن وہ انفرادی قبائل سے الگ تھلگ تھے اور معین حالات میں ان کے مخالف۔ آہستہ آہستہ وہ زیادہ آزاد ہوتے گئے۔ آخرکار معاشرے کے تعلق سے پبلک اداروں کی اس آزادی نے بڑھ کر تسلط کی شکل اختیار کرلی۔ سابق خادم مالک بن گئے۔ افراد جنھوں نے اقتدار حاصل کیا پورے حکمراں طبقے میں ضم ہو گئے۔

دوسرا طریقہ جس کے ذریعے طبقات نے تشکیل پائی یہ تھا۔ جب پیداوار نے ترقی کی تو زائد قوت محنت کی ضرورت پڑی۔ ابتدا میں نہ تو اپنی برادری اور نہ بڑی برادری اسے فراہم کر سکی۔ لہذا جنگ زائد قوت محنت کا ذریعہ بن گئی۔

فاتح سمجھنے لگے کہ جنگی قیدیوں کی جان بخش دینا اور ان سے فاضل پیداوار تیار کرانا زیادہ سودمند ہے۔ بعد میں برادریوں کے سرخیل جن کی نگرانی میں فاضل پیداوار ہوتی تھی اپنے ساتھی اراکین کو مختلف طریقوں سے غلام بنانے لگے۔

ان دو بنیادی طریقوں سے طبقات کی تشکیل عمل میں آئی۔ ان کا مشترکہ نتیجہ غلامی تھی جو استحصال کی پہلی اور قدیم زمانے میں اس کی علامتی شکل تھی۔ غلامی کے معاشرے میں تین

طبقات تھے۔ پہلا طبقہ غلاموں کے آقاؤں کا تھا۔ اس میں ابتدا میں قبیلوں کے حکمران چیدہ امرا اور بعد میں دولت مند لوگوں کا زیادہ بڑا حصہ شامل تھا۔ دوسرے طبقے میں آزاد کسان، مویشی بان اور دستکار تھے جو عام طور پر رفتہ رفتہ غلاموں کے مالکوں کے تابع ہوتے گئے۔ تیسرا طبقہ مختلف قومیتوں اور زبانوں کے گوناگوں غلاموں کے انبوہ پر مشتمل تھا۔

اس طرح معاشرہ استحصال کرنےوالے اور استحصال کئے جانےوالے طبقات، حکمرانوں اور مظلوموں میں بٹ گیا۔

(۳) نزاعی معاشرے میں طبقات

ابتدائی اجتماعی نظام کے منتشر ہونے کے بعد تمام نزاعی معاشروں کی تاریخ طبقات کے درمیان جدوجہد کی تاریخ رہی ہے۔ آزاد اور غلام، امیر زادے اور ادنی لوگ، رئیس اور نیم غلام کسان، سرمایہ‌دار اور مزدور مختصر یہ کہ ظالم اور مظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف رہے ہیں، وہ مسلسل جدوجہد کرتے رہے ہیں، کبھی خفیہ کبھی علانیہ جس کا انجام ہمیشہ معاشرے کی انقلابی تعمیر نو میں نکلا یا لڑنےوالے طبقے تباہ ہو گئے۔

اس سلسلے میں سماجی ترقی میں محنت کش طبقات کا رول پیش نظر رکھنا بہت اہم ہے۔ سماجی

سائنسوں کی تاریخ میں اکثر یہ سوال پیش ہوا ہے کہ معاشرے میں مختلف طبقات کس حد تک مفید اور ضروری ہیں؟ اس سوال کا تمام ادوار کے لئے واحد جواب نہیں دیا جا سکتا۔ ایک زمانہ تھا جب دیہی رؤسا معاشرے کے لئے مفید اور ناگزیر تھے۔ پھر تاریخ نے بورژوازی کو جنم دیا۔ اس نے دیہی رؤسا پر حملہ کیا، ان کا سیاسی اقتدار الٹ دیا اور سیاسی اور معاشی برتری حاصل کرلی۔ لیکن جب سے طبقات ظہور میں آئے ہیں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ معاشرے کو محنت کش طبقوں کی ضرورت نہ پڑی ہو۔ ان طبقات کے نام اور سماجی مرتبے بدلتے رہے۔ عام غلام نیم غلام کسان ہو گیا اور نیم غلام کسان کی جگہ پرولتاریہ نے لے لی جو اگرچہ غلام نہیں ہے لیکن اس کے پاس سوائے اپنی قوت محنت کے اور کچھ نہیں ہے۔ تمام نزاعی طبقاتی تشکیلوں کی تاریخ ثابت کرتی ہے کہ طفیلی طبقات خواہ کیسی ہی تبدیلیوں سے گذریں پیدا کرنےوالوں کے طبقے کے بغیر معاشرہ وجود نہیں رکھ سکتا۔

نزاعی طبقاتی تشکیلیں یکے بعد دیگرے آتی رہیں، استحصال کی شکلیں بدلیں لیکن محنت کش طبقات ہمیشہ مظلوم رہے۔ غلامی کے دور میں استحصال کی سخت ترین، بھونڈی اور علانیہ شکلیں اختیار کی گئیں۔ اکثر غلام پر آقاؤں کی ملکیت اور اشیا، آلات پر ملکیت میں کوئی بھی فرق

نہ تھا۔ غلام تمام حقوق سے محروم تھا، وہ خاندان تک نہیں رکھ سکتا تھا۔ قدیم یونان میں وہ انسانوں کا نام تک اختیار نہیں کر سکتا تھا، اس کی صرف عرفیت ہوتی تھی۔

زراعت کے متعلق اپنے صحیفے میں اطالوی مصنف واروں (جو پہلی صدی قبل ازمسیح میں رہتا تھا) بغیر تصنع کے لکھتا ہے کہ زرعی آلات تین قسموں میں بٹے ہوئے ہیں — بولنے والے یعنی غلاموں، غیرمربوط آوازیں نکالنے والے یعنی بیلوں اور بےزبان والے یعنی هل اور گاڑیوں میں۔

جاگیردارانہ سماج کے طبقاتی ڈھانچے کی یہ امتیازی خصوصیات تھیں۔ اول، جاگیردارانہ معیشت فطری تھی — بنیادی طور پر خودکفیل۔ دوم، جاگیرداری میں استحصال کا ذریعہ کسانوں کو زمین سے جکڑے رکھنا تھا۔ جاگیردار زمین کا مالک تھا۔ وہ کسانوں کو اپنی زمین کے قطعات اپنے واسطے کاشت کرنے کے لئے دے دیتا تھا۔ فاضل پیداوار حاصل کرنے کے لئے وہ ایسے کسانوں کو قطعات دیتا تھا جن کے پاس اپنا چھوٹا سا قطعہ، آلات اور جانور ہوں۔ جس کسان کے پاس زمین، گھوڑا اور هل نہیں ہوتا تھا وہ جاگیردارانہ استحصال کے لئے مناسب نہیں تھا۔ سوم، کسان ذاتی طور پر جاگیردار کے دست نگر تھا۔ چونکہ اس کے پاس زمین ہوتی تھی اس لئے اس سے جاگیردار کے لئے کام جبراً کرایا جاتا تھا۔ جاگیری معاشی

نظام ماورائے معاشی جبر پر مبنی تھا — نیم کسان غلامی یعنی کسان قانونی طور پر جاگیردار کے تابع تھے اور حقوق سے محروم۔

سرمایہ‌داری میں معاشرے کے طبقاتی ڈھانچے کے اندر تبدیلی ہوئی۔ جاگیردار اور نیم غلام کسان کی جگہ سرمایہ‌دار اور مزدور نے لےلی۔ غلام کے مقابلے میں جو پوری طرح آقا کے تابع تھا اور نیم غلام کسان کے مقابلے میں جس کے کم سے کم حقوق تھے مزدور قانونی لحاظ سے آزاد ہے۔ لیکن سرمایہ‌دار پر اس کا انحصار اتنا ہی بڑا ہے، صرف شکل بدل گئی ہے۔ مزدور ذرائع پیداوار سے محروم ہے۔ اس کے پاس صرف اپنی قوت محنت ہے۔ اسے بیچ کر وہ روزی کما سکتا ہے۔ سرمایہ‌دارانہ معاشرے میں صرف سرمایہ‌دار محنت کو خرید سکتا ہے اور اسے کام میں لاسکتا ہے۔ لہذا مزدور کے سامنے سوائے اس کے اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو سرمایہ‌دار کا حلقہ بگوش بنائے۔

غلام اور آقا، نیم غلام کسان اور جاگیردار، مزدور اور سرمایہ‌دار — یہ ہیں تین سماجی و معاشی تشکیلوں یعنی غلامی، جاگیرداری اور سرمایہ‌داری کے بنیادی نزاعی طبقات۔ کسی بھی تشکیل کی طبقاتی ساخت کو صرف بنیادی طبقات یعنی ان طبقات کا باہمی تعلق سمجھنا، جو غالب پیداواری رشتوں کے مافیہہ کا اظہار کرتے ہیں، معاملے کو بےحد سہل بنا دینا ہے۔ کبھی بھی ''خالص،، سماجی‌ومعاشی

تشکیل کا وجود نہیں رہا ہے کیونکہ ہر تشکیل میں سماجی ارتقا کی گذشتہ منزلوں کے بعض عناصر اور مستقبل کی سماجی و معاشی تشکیلوں کے بیج بھی موجود ہوتے ہیں۔ طبقات جن کا تعلق گذشتہ پیداواری رشتوں سے یا ابھرتے ہوئے رشتوں سے ہوتا ہے غیربنیادی کہے جاتے ہیں۔

چنانچہ غلامی کے معاشرے میں غیربنیادی طبقات اور سماجی جماعتیں تھیں — آزاد شہری، جو ابتدائی برادری کے نظام کی باقیات تھے، چھوٹے کسان اور دستکار۔ جب اس غلامی کے نظام نے فروغ پایا تو یہ معاشرتی گروہ منتشر ہوکر آوارہ گرد پیشہ وروں کی صفوں میں شامل ہو گئے۔ جاگیرداری میں کاریگروں اور تاجروں کی پرتیں تھیں جو ہم پیشہ لوگوں کی انجمنوں اور کمپنیوں میں منظم تھیں۔ ازمنۂ وسطی کے آخر میں بورژوازی اور مزدور طبقے کی تشکیل شروع ہو گئی تھی جو اگلی سماجی و معاشی تشکیل کے بنیادی طبقے بنے۔ کئی سرمایہ دار ملکوں میں زمیندار اور کسان غیربنیادی طبقات کی حیثیت سے مدت سے باقی ہیں۔ سرمایہ دار معاشرے میں ایک نمایاں غیربنیادی طبقہ پیٹی بورژوازی ہے۔ غیربنیادی طبقے اور دوسرے سماجی گروہ بھی طبقاتی جدوجہد میں شامل ہوتے ہیں اور مخالف بنیادی طبقات کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔

نزاعی طبقات کے بنیادی مفادات کتنے ناقابل مصالحت ہیں یہ تاریخ میں بےشمار اور مسلسل طبقاتی

لڑائیوں، مسلح بغاوتوں اور دوسرے شدید تصادموں سے دیکھا جا سکتا ہے۔

غلاموں کی بغاوتوں نے غلامی کے معاشرے کی بنیادیں ہلا دیں۔ ایشیائے کوچک میں ارسطونیکس کی قیادت میں اور روم میں اسپارٹکس کی رہنمائی میں مسلح بغاوتیں جدوجہد آزادی کی تاریخ میں ایسے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں جو غلاموں کی شاندار شجاعت اور قربانی کی نشانیاں ہیں۔

جاگیرداری کے دور میں کسانوں کی کئی بغاوتوں کو بھی جدوجہد آزادی کی تاریخ میں سنہری حروف سے لکھا گیا ہے۔ چودھویں صدی کے فرانس میں کسانوں نے ایسی بغاوت کی جو ملک کے جنوبی حصے سے لیکر پیرس تک پھیل گئی اور جاگیردار خوف کے مارے کانپنے لگے۔ ہم ۱۵۲۵ء میں جرمن کسانوں کی جنگ کو یاد کریں جسے اینگلس نے جرمنی کی تاریخ کا سنگ بنیاد کہا ہے۔ اسی فہرست میں روسی کسانوں کی مشہور لڑائیاں بھی شامل ہیں جن کے رہنما ایوان بولوتنیکوف، استیپان رازن اور پوگاچوف تھے۔

پرولتاری تحریکوں نے بھی تاریخ پر اپنی گہری چھاپ چھوڑی ہے۔ ۱۸۳۰ء میں لیون (فرانس) میں مزدوروں کی بغاوت، ۱۹ ویں صدی کی پانچویں دہائی میں سائیلیشیا (جرمنی) کے بنکروں کی بغاوت، ۱۸۴۸ء کے انقلابوں میں مزدوروں کی سرگرم شرکت اور

آخرکار دنیا میں پہلا اشتراکی انقلاب — پیرس کمیون — یہ تھیں ۱۹ ویں صدی میں پرولتاریہ کی جدوجہد کی منزلیں۔ ان تحریکوں نے ثابت کردیا کہ پرولتاریہ معاشرے کی ایک آزاد قوت بن گئی ہے جو سماجی ترقی کا ہراول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

طبقاتی جدوجہد چونکہ سماجی زندگی کے تمام اہم‌ترین پہلوؤں پر اثر ڈالتی ہے اس لئے قدرتی طور پر وہ اس کے ہر بنیادی میدان میں نشوونما پاتی ہے — معاشی، معاشرتی اور ذہنی میدانوں میں۔ وسیع تاریخی مواد کا مطالعہ کرنے کے بعد مارکس اور اینگلس اس نتیجے پر پہنچے کہ تمام نزاعی طبقاتی معاشروں میں طبقاتی جدوجہد تین بنیادی شکلیں اختیار کرتی ہے — معاشی، سیاسی اور نظریاتی۔ مختلف طبقے جدوجہد کے ذریعے اپنے مفادات کی حفاظت اور مدافعت کرتے ہیں لیکن اس حفاظت اور مدافعت کے طریقے یکساں نہیں ہوتے۔

معاشی جدوجہد کے دوران میں سرمایہ‌دار اپنے منافع کی حفاظت کرتے ہیں، اسے بڑھانے کے لئے ہر حربہ استعمال کرتے ہیں۔ اور پرولتاریہ انسان کے لئے کام کے موزوں حالات، بیماری، معذوری اور بڑھاپے کے وقت سماجی تحفظ کی خاطر جدوجہد کرتا ہے۔ اسی جدوجہد میں پرولتاریہ کا احساس یک‌جہتی، طبقاتی مفادات کے اتحاد کا شعور اور بین‌الاقوامیت‌پسندی کے عناصر فروغ پاتے ہیں۔

پرولتاریہ کی معاشی جدوجہد خواہ وہ خود رو

ھی طور پر بڑھے، نشوونما پاکر سیاسی جدوجہد بن سکتی ھے۔ یہ اس وقت ھوتا ھے جب ریاست اپنے اقتدار کے حربے لےکر حکمران طبقے کی حمایت میں جدوجہد میں شریک ھوتی ھے۔ مزدوروں کا مقابلہ عدالتی اور غیرعدالتی ذرائع سے کرکے، پولیس کا تسلط عمل میں لاکر، صنعتی مزدوروں اور طالب علموں کی بےچینی اور ''ھنگاموں،، کو دبانے کے لئے باقاعدہ فوج کو بھیج کر استحصال کرنےوالوں کی ریاست جدوجہد میں تشدد کو شامل کر دیتی ھے۔ یہ عام طور پر مسلح تشدد ھوتا ھے۔ تب انقلابی پرولتاریہ استحصال کرنےوالوں کے اقتدار یعنی بورژوا ریاست کی سیاسی مشینری کے خلاف اپنی جدوجہد کا رخ موڑنے پر مجبور ھوتا ھے۔ سیاسی جدوجہد کی سمت میں پہلا قدم سیاسی ھڑتال ھے۔ مثال کے طور پر ھم روس میں ۱۹۰۱ء میں اوبوخوف کی مدافعت کو یاد کریں۔ ھمارے عہد میں بھی معاشی جدوجہد کے سیاسی جدوجہد میں بدلنے کی ایسی بےشمار مثالیں ملتی ھیں۔

لیکن سیاسی جدوجہد مختلف نوعیتوں کی ھوسکتی ھے۔ اس کا انحصار پالیسی کی نوعیت، جدوجہد کی عام راہ اور مقاصد پر ھوتا ھے۔ مزدور تحریک کی پالیسی کی نوعیت اصلاح پسند (یا جیساکہ لینن کہا کرتے تھے ٹریڈیونینی) ھو سکتی ھے یا انقلابی۔ اصلاح پسند پالیسی کا مقصد معاشرے کو سرمایہ‌داری سے آگے لے جانا نہیں ھوتا۔ وہ ملکیت کی بنیاد اور

بورژوازی کی حکومت پر اثرانداز نہیں ھوتی بلکه موجود معاشرتی نظام کے اندر مزدوروں کا معیار زندگی بلند کرنے اور ان کے حقوق کو بڑھانے کی جدوجہد تک محدود رھتی ھے۔ اس کے برعکس انقلابی پالیسی کا مقصد پرولتاریه کی جدوجہد کے ذریعے اس نظام کا تخته الٹنا ھے۔ یہی وجه ھے که صرف انقلابی پالیسی پرولتاریه اور اس کی زیرقیادت عوام‌الناس میں سیاسی پختگی بڑھاتی ھے۔ مزدوروں کی تحریک اصلاح‌پسند پالیسی تک ٹریڈیونین کی رهنمائی میں یا خودرو طور پر پہنچتی ھے۔ لہذا مزدور طبقے کی پارٹی کو ھی اسے انقلابی پالیسی تک بلند کرنا چاھئے۔ صرف ایسی پارٹی پرولتاریه اور اس کے اتحادیوں کی سیاسی سمجھ بوجھ اس سطح تک بلند کر سکتی ھے جب وہ اس سے آگاہ ھو جائیں که روزمرہ کی سیاسی جدوجہد کا لازمی مقصد ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کو ختم کرنا اور پرولتاریه کے ھاتھ میں اقتدار آنا ھے۔

جب مزدور تحریک کو باشعور اور بامنظم انقلابی سیاسی جدوجہد کی سطح تک بلند کرنے کی کوشش کی جاتی ھے تو اسے رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ھے۔ یه رکاوٹیں ایک طرف سوشل ڈیموکریٹک پارٹیوں کا دایاں بازو اور دوسری طرف کمیونسٹ پارٹیوں کے اندر ایسے موقع‌پرست اور ترمیم‌پرست ڈالتے ھیں جو مارکسزم لینن‌ازم کے بنیادی خیالات میں ترمیم کرنا چاھتے ھیں۔ پیٹی بورژوا اور قوم‌پرست

''انقلابی،، (لینن نے مزدور تحریک میں بائیں بازووالوں کے بارے میں یہی کہا ہے) صرف انقلابی لفاظی کے ماہر ہوتے ہیں لیکن جب ثابت‌قدم انقلابی پالیسی مرتب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ بےسود ثابت ہوتے ہیں۔ سہم‌پسندی کی بدولت عوام‌الناس سے ان کے رابطے دیر سویر ٹوٹ جاتے ہیں اور وہ انقلابی جدوجہد کی جگہ اشتعال‌انگیزیاں اختیار کرتے ہیں یا کٹر قوم‌پرستی پر گامزن ہو جاتے ہیں جو پرولتاری بین‌الاقوامیت‌پسندی کے سراسر خلاف ہے۔ لہذا مزدوروں کی سیاسی جدوجہد کی رہنمائی کرتے وقت مارکسی لیننی پارٹیوں کو دو محاذوں پر یعنی دائیں بازو کی موقع‌پرستی اور بائیں بازو کی ''انقلابیت،، دونوں کے خلاف لڑنا چاہئے۔

جدید زمانے میں بین‌الاقوامی مزدور تحریک کو خاص خطرہ ''بائیں،، بازو کی کجروی سے ہے جس کا انتہائی بدنام اظہار چینی کمیونسٹ پارٹی کی قیادت کی پالیسی ہے۔ کٹر قوم‌پرستی کی راہ اختیار کرکے جس پر چینی نسل‌پرستی کی گہری چھاپ ہے چینی کمیونسٹ پارٹی کے رہنما مارکسزم‌لینن‌ازم کو مدت سے خیرباد کہہ چکے ہیں اور اس کی جگہ عامیانہ نراج‌پرست اور قوم‌پرست اصولوں، پالیسی کی ہدایتوں، حکمت‌عملی اور طریقۂ کار کو دے رہے ہیں جو تروتسکی‌ازم سے ملتے جلتے ہیں۔ وہ عالمی کمیونسٹ تحریک میں پھوٹ ڈالنے اور عالمی اشتراکی

نظام کے اتحاد کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں -

پرولتاریہ کی سیاسی جدوجہد پر بحث کرتے وقت قدرتی طور سے ہم نظریاتی مسائل سے دوچار ہوتے ہیں - طبقاتی جدوجہد کی سیاسی اور نظریاتی شکلوں میں قریبی باہمی تعلق ہے - اپنے نظریے دانوں کے ذریعے طبقات اپنی پالیسیاں یعنی اپنے مقاصد اور منزلوں کا جواز پیش کرتے ہیں - بالآخر ہر پالیسی کا سرچشمہ مادی مفادات ہوتے ہیں لیکن اس کا نظریاتی جواز (مقاصد، منزلوں، حکمت عملی اور طریقۂ کار کا جواز) نظریے پر منحصر ہوتا ہے - نظریہ ایک قسم کا سیاسی قطب نما ہے - نظریاتی میدان میں فریب خیال، گمراہ کن مقاصد، بے بنیاد علت، شیخ چلی کے خواب اور کھوکھلی امیدیں شامل ہو سکتی ہیں - یہ تمام باتیں ان طبقات کے نظریے کی امتیازی خصوصیات ہوتی ہیں جنھیں تاریخ موت کا پیغام سنا چکی ہو اور جو تاریخی میدان چھوڑنے والے ہوں -

صرف ایک نظریے میں فریب خیال کے لئے گنجائش نہیں ہے - وہ ہے مزدور طبقے کا سائنسی مارکسی لیننی نظریہ - وہ سائنسی معروضیت کی بلندترین سطح کو انتہائی پرولتاری انقلابیت سے جوڑتا ہے - اس کی قوت اور روزافزوں قدر و منزلت کا سرچشمہ یہی ہے -

سائنسی اشتراکی نظریے کی مخالفت بورژوا نظریہ کرتا ہے جس کی نوع بنوع جڑیں سرمایہ‌داری کی

حقیقی زندگی میں ہوتی ہیں۔ لیکن بورژوا نظریے کے بعض عناصر سوشلزم میں بھی باقی رہتے ہیں، خاص کر اس کی ابتدائی منزلوں میں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اول، شعور ہستی سے پیچھے رہتا ہے جس کی وجہ سے پرانے کی بعض باقیات معیشت، روزمرہ کی زندگی اور معاشرتی رشتوں میں دیرتک رہتی ہیں اور دوسرے، سرمایہ‌دار دنیا کے بےگانہ خیالات سوشلسٹ دنیا میں داخل ہوتے رہتے ہیں۔

ان ہی اسباب کی بنیاد پر سرمایہ‌داری کی طرح سوشلزم میں بھی نظریاتی جدوجہد جاری رہتی ہے۔ یہ جدوجہد ناقابل مصالحت ہے کیونکہ اس میں ایسے مخالف نظریات شامل ہوتے ہیں جن کی پشت پناہی مخالف مفادات کرتے ہیں۔ لیکن سرمایہ‌داری اور سوشلزم میں نظریاتی جدوجہد بالکل مختلف طرح سے کی جاتی ہے۔ سرمایہ‌داری میں کارفرما قانون کے تحت طبقاتی جدوجہد اپنی تینوں شکلوں میں شدت اختیار کرتی رہتی ہے۔ یہ قانون دو مخالف سماجی نظاموں کے درمیان نظریاتی جدوجہد پر سب سے زیادہ اثرانداز ہوتا ہے۔ وہ سرمایہ‌داری سے سوشلزم تک عبور کے دوران میں عمل کرتا ہے۔ لیکن پختہ سوشلزم میں طبقاتی جدوجہد کا مرکز بین‌الاقوامی میدان میں منتقل ہو جاتا ہے اور سوشلسٹ ملکوں کے اندر اس قانون کا عمل ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ طبقاتی جدوجہد مادی مفادات کی ٹکر سے پیدا ہوتی ہے۔ پختہ اشتراکی معاشرے میں

مزدوروں، کسانوں اور دانش‌وروں کے بنیادی مفادات میں یگانگت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے ان کے مقاصد اور نظریاتی خیالات میں بھی یگانگت ہوتی ہے۔

ہر نزاعی معاشرے میں طبقاتی جدوجہد — خواہ معاشی ہو، سیاسی یا نظریاتی — سماجی ترقی کی محرک قوت ہوتی ہے۔ جب تاریخ میں انتہائی انقلابی طبقہ، مزدور طبقہ سیاسی جدوجہد میں شامل ہوتا ہے تو اس کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ مزدور طبقہ عام طور پر معاشرے کے مفادات کے علم بردار کی حیثیت سے انقلابی تحریک میں شریک ہوتا ہے۔ یہ اس کو تمام محنت‌کش عوام کا ہراول بنا دیتا ہے جن کا سرمایہ‌داری میں استحصال کیا جاتا ہے۔

(۴) طبقات کے تاریخی مقدر

روس میں عظیم اکتوبر اشتراکی انقلاب نے اور دوسری عالمی جنگ کے بعد چند ملکوں میں اشتراکی انقلابوں نے موثر طور پر اس کی تصدیق کردی ہے کہ پرولتاریہ اپنے نصب العین حاصل کرنے اور حکمراں طبقہ بننے کا اہل ہے۔

بورژوا تسلط کا تختہ صرف مزدور طبقہ الٹ سکتا ہے کیونکہ اس کے معاشی حالات اسے ایسا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، اسے تختہ الٹنے کے لئے

مواقع اور کافی قوت فراهم کرتے هیں۔ سرمایه‌داری
کسانوں اور دوسری پیٹی‌بورژوا پرتوں کو منتشر
کرتی هے لیکن پرولتاریه کو منظم کرتی هے اور
مضبوط بناتی هے۔ پرولتاریه هی وه واحد طبقه هے
جو بڑے پیمانے کی پیداوار میں اپنے معاشی رول کی
بدولت ان تمام محنت‌کش لوگوں کی رهنمائی کرنے
کا مستحق بنتا هے جن کا بورژوازی کے هاتھوں
استحصال کیا جاتا هے اور جو ظلم سہتے هیں۔

بورژوازی کو صرف اسی صورت میں ختم کیا
جا سکتا هے جب پرولتاریه حکمراں طبقه بن جائے،
بورژوازی کی ناگزیر مزاحمت کو کچلنے اور سوشلزم
تعمیر کرنے کے لئے تمام محنت‌کشوں کو منظم کرنے
کے لائق هو۔ اسی لئے مارکس نے اس بات پر زور
دیا که ''طبقاتی جدوجہد کا نتیجه لازمی طور پر
پرولتاریه کی آمریت کی صورت میں نکلتا هے''۔

مارکس، اینگلس اور لینن نے طبقات کو مساوی
بنانے، سرمایه اور محنت میں هم‌آهنگی پیدا کرنے
کے گوناگوں منصوبوں کا همیشه مذاق اڑایا۔ ان
خیالی منصوبوں کو مسترد کرکے مارکس نے لکھا
که ''پرولتاری تحریک کا حقیقی جوهر طبقات کے
درمیان مساوات نہیں هے، جو بکواس هے اور عملی
طور پر ناممکن، بلکه طبقات کا خاتمه''۔

طبقات کو ختم کرنے کا مطلب کیا هے؟ طبقات
کیسے ختم کئے جاسکتے هیں؟ وه تو هزاروں برسوں
سے معاشرے میں موجود هیں۔

لینن نے طبقات کے خاتمے کو طبقاتی امتیازات ختم کرنے سے وابستہ کیا۔ انھوں نے لکھا: ''طبقات ختم کرنے کا مطلب ذرائع پیداوار کے تعلق سے تمام شہریوں کو مساوی حق فراہم کرنا ہے جو سارے معاشرے کی ملکیت ہوں۔ اس کا مطلب ہے کہ عوام کے زیر ملکیت ذرائع پیداوار میں، عوام کی زیر ملکیت زمین پر، عوام کے زیر ملکیت کارخانوں وغیرہ میں کام کرنے کے تمام شہریوں کو مساوی مواقع دینا۔ ''*

طبقات کا خاتمہ ایک طویل عمل ہے جو سوشلسٹ انقلاب کے بعد ایک پورے تاریخی دور کو محیط کرتا ہے۔ وہ کئی منزلوں کے سلسلے سے گذرتا ہے تب آخرکار طبقات ختم ہوتے ہیں۔ اشتراکی انقلاب استحصال کرنےوالے طبقات کی حکومت کا تختہ الٹنے کا مسئلہ حل کرتا ہے جس کی تکمیل کے بغیر طبقات کا مکمل خاتمہ ناممکن ہے۔ یہ فریضہ ضروری ہے لیکن بقول لینن طبقات کے خاتمے کے سلسلے میں مشکل‌ترین نہیں ہے۔

طبقات ختم کرنے کے عمل کی دوسری اہم منزل سرمایہ‌داری سے سوشلزم تک عبور ہے۔ لینن کے خیال کے مطابق اس دور میں دو اہم مسائل حل

---

*لینن ''اعتدال‌پسند لبرل پروفیسر مساوات کے متعلق''۔

کئے جاتے ہیں۔ پہلے، نجی ملکیت ختم کردی جاتی ہے۔ اس بنیاد پر سرمایہ‌دار طبقہ ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرے، کسانوں اور دستکاروں پر مبنی انفرادی چھوٹے پیمانے کی معیشت کو بڑے پیمانے کی سماجی معیشت میں ازسرنو منظم کیا جاتا ہے۔ اشتراکی تعاون کی بنیاد پر مزدوروں اور کسانوں کے درمیان بنیادی طبقاتی امتیازات مٹ جاتے ہیں۔

کمیونسٹ معاشرے کی پہلی منزل یعنی سوشلزم میں باقی طبقاتی امتیازات کو دور کرنے پر زبردست کوششیں صرف کرنا پڑتی ہیں۔ یہ کیسے کیا جاتا ہے؟ سوویت اشتراکی معاشرے کے طبقاتی ڈھانچے میں جو تبدیلیاں ہوئیں وہ اس کی جیتی جاگتی مثال ہیں۔ ۱۹۳۹ء میں مزدور، دفتروں کے ملازم اور ان کے خاندان کل آبادی کا ۵۰٫۲ فیصدی حصہ تھے، اجتماعی کسان ۴۴٫۹ فیصدی اور انفرادی کسان اور دستکار ۲٫۶ فیصدی۔ ۲۰ سال کے بعد ۱۹۵۹ء میں مزدوروں اور ملازموں کی تعداد ۶۸٫۳ فیصدی ہو گئی، اجتماعی کسانوں کی ۳۱٫۴ فیصدی اور انفرادی کسانوں اور دستکاروں کی ۰٫۳ فیصدی۔ ۱۹۷۰ء میں مزدور اور ملازم ۷۸٫۵ فیصدی اور اجتماعی کسان ۲۱٫۵ فیصدی تھے۔

مستقبل میں جیسے جیسے کمیونزم کی مادی اور ٹکنیکی بنیاد ڈالی جائے گی اور جسمانی اور ذہنی کام کے درمیان بنیادی امتیازات دور ہوں گے مزدور طبقے، اجتماعی کسانوں اور دانش‌وروں کے درمیان حدیں

ختم ہو جائیں گی۔ تمام لوگ غیر طبقاتی کمیونسٹ معاشرے کے اراکین بن جائیں گے جس میں ہر شخص کو پوری طرح سماجی مساوات حاصل ہوگی اور ذرائع پیداوار سے ان کا مساوی تعلق ہوگا۔ اس کے علاوہ کام کے حالات اور پیداوار کی تقسیم مساوی ہوں گے اور امورعامہ کے نظم و نسق میں تمام لوگوں کو مساوی مواقع حاصل ہوں گے۔

پانچواں باب
ریاست

(۱) طبقات میں معاشرے کی تقسیم اور ریاست

بورژوا نظریےداں ریاست کو ہمیشہ ایک ایسے ادارے کی طرح پیش کرتے رہے ہیں جو نظم عامہ برقرار رکھنے اور مساوی طور پر تمام طبقات اور سماجی گروہوں کے مفادات کی حفاظت کرنے کا ذمےدار ہوتا ہے۔

جدید بورژوا عمرانیاتی ادب میں بھی یہی نقطۂ نظر مقبول ہے۔ پیٹی بورژوا پرت کے نظریےداں بھی جدید سرمایہ‌دار ریاست کو ایک ایسا ادارہ بتاتے ہیں جو سرمایہ‌داروں، فیکٹریوں اور دفاتر کے مزدور اور ملازمین، دانشوروں، کسانوں، طالب‌علموں وغیرہ کے حقوق کی حفاظت مساوی طور پر کرتا ہے۔ ان کا دعوی ہے کہ جدید بورژوا ریاست جو قوانین نافذ کرتی ہے وہ سرمایہ‌داروں اور مزدوروں، امیروں اور غریبوں کے لئے یکساں طور پر قابل قبول ہوتے ہیں۔ وہ اصرار سے کہتے ہیں کہ بورژوا

ریاست امیروں اور غریبوں میں، آجروں اور اجرتی مزدوروں کے درمیان امتیاز نہیں کرتی۔ اسے وہ ''فلاحی ریاست،، بتاتے ہیں جو ''معاشرتی مفادات کی ہم آہنگی،،، ''عالمگیر بہبود،، وغیرہ فراہم کرتی ہے۔ ''فلاحی ریاست،، کے نقیب اپنے نظریے کو سہارا دینے کے لئے مثالیں بھی پیش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں: فرض کیجئے کہ کسی فیکٹری کے مزدور ہڑتال کرتے ہیں۔ ان کی ٹریڈیونین زیادہ اجرتوں، کام کے بہتر حالات اور دوسری بہتریوں کے معقول مطالبات پیش کرتی ہے۔ لیکن اگر ان مطالبات کو مان لیا جائے تو آجروں کے منافع کو نقصان پہنچے گا۔ اس وجہ سے ہڑتال کمیٹی اور آجروں کے درمیان گفت و شنید دلدل میں پھنس جاتی ہے۔ کوئی بھی فریق رعایتیں دینے پر تیار نہیں ہوتا اور ایک دوسرے پر الزام لگاتا ہے اور برا بھلا کہتا ہے۔

ہم مزید فرض کرتے ہیں کہ جھگڑا شدت اختیار کر لیتا ہے، آجروں کا ایک نمائندہ آپے سے باہر ہو جاتا ہے، ود اپنی میز سے ریوالور نکالتا ہے اور مزدوروں پر گولیوں کی بارش شروع کر دیتا ہے۔

پھر کیا ہوگا؟ ''فلاحی ریاست،، کے نظریے داں جواب دیتے ہیں: ظاہر ہے پولیس کو فیکٹری بلایا جائے گا۔ جس سرمایہ دار نے مزدوروں پر گولی چلائی تھی اسے گرفتار کر لیا جائے گا اور اس کے خلاف مقدمہ دائر کیا جائے گا۔ عدالت

اسے ملک کے قوانین کے تحت عمداً قتل یا مسلح حملے کی سزا دےگی۔

اس بیان کے بعد عام طور پر ملکوں کی فہرست اور جن مقامات میں ایسے حادثے ہوئے ان کے پتے درج کئے جاتے ہیں۔ قارئین کو دعوت دی جاتی ہے کہ واقعات کی چھان‌بین کریں اور ہر طرح سے دیکھ لیں کہ ان کا ہر لفظ صحیح ہے۔ گوش گذاری یہ کی جاتی ہے کہ اگر ریاست صرف آجروں کے مفادات کی حفاظت کرتی تو وہ مزدوروں کو جان سے مارنے پر آجروں کو سزا نہ دیتی — وہ اس پر بالکل توجہ نہیں دیتی۔ لیکن واقعات ثابت کرتے ہیں کہ بورژوا ریاست آجروں اور مزدوروں دونوں کی حفاظت کرتی ہے اور وہ طبقاتی مصالحت اور طبقاتی ہم‌آہنگی کی پابند ہے۔ یہ ہے ''فلاحی ریاست،، کے نقیبوں کی دلیل۔

جو ٹھوس حقائق دکھاتے ہیں کہ ریاست کا ارتقا کیسے ہوا ان سے تھوڑی بہت واقفیت ان لمبی چوڑی دلیلوں کو مسترد کرنے کے لئے کافی ہے۔

اول، ہمیں یہ جاننا چاہئے کہ ریاست کا وجود ہمیشہ نہیں رہا ہے۔ وہ ابتدائی برادری والی منزل میں موجود نہیں تھی۔ وہ لوگ جن کا ارتقا ٹھوس تاریخی حالات کی وجہ سے رک گیا تھا اور جن میں طبقات کی تقسیم نہیں ہوئی ان کے یہاں بھی ریاست نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہئے کہ ریاست اس وقت ظہور میں آتی ہے جب معاشرہ طبقات

میں بٹتا ہے، یعنی جب استحصال کرنے والے اور استحصال کئے جانے والے ابھرتے ہیں۔

ابتدائی معاشرے میں لوگ جرگوں کی شکل میں رہا کرتے تھے جن پر روایات، رسوم، بزرگوں کا احترام، عزت اور اختیارات حاوی ہوتے تھے۔ بعض اوقات اختیارات کی مالک عورتیں ہوتی تھیں جن کا رتبہ ماتحت اور مظلوم کا نہیں تھا جیسا کہ نزاعی تشکیلوں میں ہوتا ہے۔ ابتدائی برادری کے نظام میں ہمیں افراد کا ایسا مخصوص گروہ کبھی نظر نہیں آتا جو باقی سماج پر حکمرانوں کی طرح اپنے آپ کو مسلط کرتے ہوں اور جن کے پاس جبر کی مستقل مشینری ہو — مسلح افواج، جیلیں اور دوسرے جبری ادارے۔ مختصر یہ کہ ابتدائی برادری کے نظام میں ریاست کا وجود نہیں تھا۔

لیکن ریاست کی عدم موجودگی سے معاشرتی ضبط میں خلل نہیں پڑا اور نہ ایسے تصادم پیدا ہوئے جنھوں نے ضابطۂ عامہ یا سماجی نظام میں اتھل پتھل پیدا کی ہو۔ ابتدائی برادری کے نظام نے کبھی بھی انتشار کے خطرے کا سامنا نہیں کیا۔ اس زمانے میں اگرچہ ریاست نہیں تھی لیکن لوگوں کے درمیان مضبوط اجتماعی رابطے تھے اور معاشرہ حسب معمول کام کرتا تھا۔ کسی بھی جبری مشینری کے بغیر رسوم کی قوت اور بزرگوں کا احترام معاشرے کو چلانے کے لئے بالکل کافی تھے۔

ابتدائی برادری کے نظام میں کسی شخص کو

مراعات حاصل نہیں تھیں۔ تمام لوگ مساوی تھے۔ بزرگوں کو ان کے کام کا معاوضہ نہیں ملتا تھا۔ ان کا انعام عام احترام اور فرمانبرداری تھا۔ ابتدائی معاشرے میں طبقاتی تصادم نہیں تھا اس لئے جبر کے اداروں کی ضرورت نہیں تھی۔

تاریخ بتاتی ہے کہ ریاست صرف اس وقت ابھری جب معاشرہ طبقات میں تقسیم ہوا — لوگوں کے ایسے گروہوں میں جن میں سے ایک دوسرے کی محنت کو باقاعدہ غصب کر سکے یعنی اس کا استحصال کر سکے۔

ریاست کی بنیادی اور فیصلہ کن امتیازی خصوصیت پبلک یا سیاسی اقتدار ہے جو ہمیشہ حکمران طبقے کی آمریت ہوتی ہے۔ اور آمریت ایسا اقتدار ہے جو قوت پر تکیہ کرتا ہے، یعنی اپنی سرگرمی کی قانونی بنیاد قائم کرتا ہے۔

اس کے بعد سیاسی اقتدار کے آلات یا ادارے آتے ہیں جن میں فوج، عدالتیں، جیلیں، پولیس، سراغ رسانی، جوابی سراغ رسانی شامل ہیں۔ حکومت جو ان کی نگرانی کرتی ہے خود سیاسی اقتدار کا ادارہ ہوتی ہے۔

جب اقتدار طبقاتی ہوتا ہے تو لامحالہ اس کے آلات بھی طبقاتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر بورژوا فوج کو لیں۔ فوج عوام میں سے بھرتی کی جاتی ہے (چونکہ اب باقاعدہ بھاڑے کے ٹٹوؤں کی فوج کا رواج نہیں ہے)۔ اسے عوام

کا مخالف بنانے کے لئے اور حسب ضرورت ان پر
گولی چلانے کے لئے سپاھیوں کو سیاسی حقوق سے
محروم رکھا جاتا ہے، وہ عوام سے الگ تھلگ رکھے
جاتے ھیں اور انھیں عوام دشمن خیالات کی تعلیم
دی جاتی ہے۔

اقتدار کے اداروں کو اس لائق ھونا چاھئے
کہ وہ حکمراں طبقے کی مرضی کو عمل میں لائیں۔
اس کے لئے اچھے تربیت یافتہ عہدیداروں کی ضرورت
ھوتی ہے جو حکومت کی مشینری کے اندر اپنے
عہدے کی قدر کر سکیں۔ حکومت میں چوٹی کے
عہدوں پر حکمراں طبقے کے اراکین ھی فائز ھوتے
ھیں۔ اپنی مشینری کو چلانے کے لئے ریاست
آبادی پر کئی قسم کے محصولات عائد کرتی ہے۔
ظاھر ہے کہ بورژوا ریاست میں محصول بندی
سرمایہ داروں کے مفاد کی خدمت کرتی ہے۔ محنت کش
لوگوں کو اس کا بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے۔

ریاست کی ایک اور امتیازی خصوصیت آبادی
کی علاقائی وحدتوں میں تقسیم ہے (جس نے قبائل
اور جرگوں میں تقسیم کی جگہ لی ہے)۔ لیکن
بذات خود علاقہ یا آبادی ریاست کی امتیازی خصوصیت
نہیں ھو سکتی کیونکہ ریاست ابدی نہیں ہے۔ وہ
تاریخ کے ایک معین نکتے پر ظھور میں آئی اور
ناگزیر طور پر مرجھا کر ختم ھو جائے گی۔
اس کے مقابلے میں آبادی اور علاقے ریاست کے
ابھرنے سے پہلے بھی تھے اور اس کے مرجھا کر

ختم ھو جانے کے بعد بھی باقی رھیں گے۔ لہٰذا تمام امتیازی خصوصیات کو پیش‌نظر رکھنے کے بعد ھی ھم یہ کہہ سکتے ھیں کہ فلاں معاشرتی تشکیل ریاست ھے یا نہیں۔

چنانچہ ریاست اس وقت ظہور میں آئی جب بعض طبقات نے دوسرے طبقات کو اپنے قابو میں رکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ ریاست ان طبقات کے تصادم کی بدولت ابھری ۔ وہ معاشی طور پر غالب طبقے کے ھاتھ میں ایک ایسا آلہ ھے جس کی مدد سے وہ سیاسی لحاظ سے بھی غالب ھو جاتا ھے اور اس طرح مظلوم طبقات پر جبر کرنے اور لوٹنے کھسوٹنے کے لئے مزید ذرائع حاصل کر لیتا ھے۔ جب معاشرہ پہلی بار طبقات میں منقسم ھوا تو حکمران طبقے کی مراعات کی حفاظت کے لئے خاص مشینری کی ضرورت پڑی۔ محنت کش عوام کو دبانے کے لئے ایسی مشینری تاریخ میں پہلی بار غلامی کی ریاست کی شکل میں قائم کی گئی۔

اس نے غلاموں کے آقاؤں کو غلاموں کا استحصال کرنے کا اختیار دیا۔ اس زمانے میں رسل و رسائل کے ذرائع بہت محدود تھے۔ پہاڑ، دریا اور سمندر لوگوں کے میل ملاپ میں زبردست رکاوٹیں تھے۔ اس لئے ریاستیں اکثر تنگ جغرافیائی حدود کے اندر وجود میں آئیں۔ ریاست کی مشینری بھی نسبتاً ابتدائی تھی لیکن غلاموں کو غلامی میں رکھنے اور استحصالی سماجی نظام کی بنیادیں برقرار رکھنے کے لئے کافی تھی۔

ریاست ہمیشہ سے ایک طبقے کا دوسرے طبقے پر جبر کرنے کا ادارہ رہی ہے۔ چنانچہ قدیم غلاموں کے آقاؤں کی ریاست نے غلاموں کو محکوم رکھنے میں آقاؤں کی خدمت کی، جاگیردارانہ ریاست نیم غلام کسانوں پر جبر کرنے کے لئے رؤسا کا آلہ تھی اور جدید بورژوا ریاست سرمایہ کے ہاتھوں اجرتی محنت کے استحصال کا حربہ ہے۔ جب سے معاشرہ استحصال کرنے والے اور استحصال کئے جانے والے نزاعی طبقات میں بٹا ساری انسانی تاریخ میں یہ باقاعدگی واضح طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔

کیا کبھی بھی ایسی ریاستیں نہیں تھیں جو معاشرے سے بالا اور متضاد طبقات سے نسبتاً آزاد رہی ہوں؟ کیا عام قاعدے میں استثنا نہیں ہیں؟

ایسے استثنا کی ایک مثال ۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدی میں مطلق العنان بادشاہت ہے جس نے رؤسا اور بورژوازی کو ایک دوسرے کے خلاف متوازن رکھا۔ دوسری مثال پہلی اور خاص کر دوسری فرانسیسی سلطنتوں میں بوناپارٹ ازم ہے جس نے پرولتاریہ اور بورژوازی کو ایک دوسرے کے خلاف کھڑا کیا۔ لیکن یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ ایسی صورت حال مخصوص تاریخی ادوار میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب نزاعی طبقات توازن کے نقطے پر ہوں اور اس سے ریاست کو اضافی طور پر دونوں طبقات سے آزاد رہنے کا اور بظاہر ان کے درمیان ثالث کی طرح کام کرنے کا موقع ملے۔

لیکن ایسی صورت حال تھوڑے عرصے کے لئے رھتی ھے۔ جب طبقاتی قوتوں کی صف‌بندی زیادہ معین ھو جاتی ھے اور ایک طبقہ دوسرے طبقے پر فتحیاب ھو جاتا ھے تو پھر ریاست کی مشینری اپنا انتخاب کرتی ھے۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ھوگا کہ ریاست منتخب نہیں کرتی بلکہ وہ طبقہ اس کا انتخاب کرتا ھے جس نے غلبہ حاصل کر لیا ھو۔ مثال کے طور پر ۱۷ ویں اور ۱۸ ویں صدی کی فرانسیسی مطلق‌العنان بادشاھت کو لیں۔ وہ بورژوازی اور رؤسا کے درمیان ایک عرصے تک جوڑتوڑ کرتی رھی، وہ باری باری سے انھیں رعایتیں دیتی رھی۔ لیکن آخرکار فاتح بورژوازی نے ریاست کی مشینری کو اپنے ھاتھ میں لے لیا۔ اس کے متعلق اینگلس نے لکھا: ''ریاست ایک طبقے کے دوسرے طبقے پر جبر کی مشینری کے علاوہ اور کچھ نہیں ھے۔ اور یہ بادشاھت کے مقابلے میں جمھوری ریپبلک میں کم نہیں ھوتا۔ اور آخرکار ریاست بدی ھے جو طبقاتی اقتدار حاصل کرنے کی جدوجہد میں فاتح پرولتاریہ کو وراثت میں ملتی ھے۔ اس کے بدترین پہلو فاتح پرولتاریہ کو، کمیون کی طرح، فوراً قطع کرنا چاھئے۔ یہ اس وقت ھوگا جب ایک نسل نئے اور آزاد معاشرتی حالات میں پروان چڑھ چکی ھو اور وہ ریاست کے سارے کاٹھ کباڑ کو بیکار چیزوں کے ڈھیر میں پھینک دے۔''*

---

* مارکس ''فرانس میں خانہ‌جنگی'' کا دیباچہ۔

(۲) ریاست کی تاریخی شکلیں

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ریاست نے گوناگوں شکلیں اختیار کیں۔ اپنے زمانے کے ترقی یافتہ ملکوں میں مثلاً قدیم یونان اور روم میں غلامی کے عہد تک میں ریاست کی کئی شکلیں ملتی ہیں۔ اس زمانے میں بادشاہت اور رپبلک، اشرافیہ اور جمہوریت ابھریں۔ بادشاہت ایک فرد کی حکمرانی ہوتی ہے۔ رپبلک میں اقتدار کے تمام اداروں کو شہری منتخب کرتے ہیں۔ اشرافیہ مراعات‌والے چھوٹے سے طبقے کی حکومت ہوتی ہے اور جمہوریت (جمہور بمعنی عوام) عوام کا اقتدار ہوتی ہے۔ اس زمانے میں سیاست داں ریاست کی ان شکلوں میں اچھی طرح تمیز کرتے تھے۔ ان کے حامیوں میں شدید سیاسی جدو جہد ہوتی تھی۔ لیکن اس کے باوجود کہ بادشاہت تھی یا رپبلک، اشرافیہ یا جمہوریت وہ سب غلاموں کے آقاؤں کی ریاستیں تھیں۔

جب ہم غلامی کے معاشرے کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ حکومت کی شکلوں کے تمام اختلافات کے باوجود رپبلک اور بادشاہت میں مشترکہ نوعیت یہ تھی کہ غلام شہری نہیں خیال کئے جاتے تھے اور حقوق سے محروم تھے۔ انھیں انسانوں سے کم تر سمجھا جاتا تھا۔ ریاست اور اس کے قوانین صرف غلاموں کے آقاؤں کے لئے تھے جو ایسے شہری

تسلیم کئے جاتے تھے جنھیں تمام تر حقوق حاصل ہیں -

غلامی کی ریپبلکیں مختلف خطوط پر منظم کی گئیں - بعض ریپبلکیں اشرافی تھیں اور بعض جمہوری - اشرافیہ میں صرف مراعات‌والے چھوٹی تعداد کے آقا سیاسی زندگی میں حصہ لیتے تھے - جمہوریت میں تمام شہری (سوائے غلاموں کے) سیاسی زندگی میں حصہ لیتے تھے - یہ حقائق جاننا ضروری ہے کیونکہ انھیں پیش نظر رکھنے کے بعد ہی ہم ریاست کا کردار سمجھ سکتے ہیں -

غلامی کے نظام کی جگہ جاگیرداری نے لے لی جو ریاست کی تاریخ میں بہت اہم ہے - جاگیرداری میں ریاست نئے حکمراں طبقے، رؤسا کی خدمت انجام دینے لگی - کسان جو اس وقت سب سے بڑا طبقہ تھے زمین سے بندھے ہوئے تھے - صرف نوابوں اور شرفا کو حقوق حاصل تھے لیکن کسان ان سے بالکل محروم تھے - ان کی حیثیت غلاموں سے زیادہ مختلف نہ تھی - پھر بھی نیم غلام کسان کی جھونپڑی ہوتی تھی جس میں وہ اور اس کا کنبہ رہتا تھا، اور ایک چھوٹا قطعۂ زمین جس پر اسے کچھ وقت کے لئے کام کرنے کی اجازت تھی -

ازمنۂ وسطی میں نیم کسان غلامی چھائی ہوئی تھی - اس وقت بھی ریاست نے کئی شکلیں اختیار کیں - بادشاہتیں اور ریپبلکیں دونوں موجود تھیں، اگرچہ گذشتہ دور کے مقابلے میں آخرالذکر

کی تعداد کم تھی۔ جاگیردار جو زمین اور نیم غلام کسانوں کے مالک تھے ریاست کو اپنے مفاد کے لئے استعمال کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ غلامی اور جاگیرداری نظام میں جہاں اکثریت پر اقلیت حکومت کرتی تھی جبر کے بغیر کام نہیں چل سکتا تھا۔

غلامی کی طرح جاگیرداری میں بھی مظلوم طبقات نے اپنے استحصال کرنے والوں کے خلاف کئی بار بغاوتیں کیں۔ ازمنۂ وسطی کے جرمنی میں جاگیرداروں کے خلاف کئی کسان بغاوتیں خانہ‌جنگی میں تبدیل ہو گئیں۔

اس کے باوجود غلاموں اور نیم غلام کسانوں کو ریاستی مشینری نے کچل دیا کیونکہ ان دونوں طبقوں کا تاریخی مستقبل نہیں تھا اور وہ اپنی زیر نگرانی نیا سماجی نظام قائم کرنے کے قابل نہیں تھے۔ پیپرس کی ایک دستاویز میں قدیم مصر میں غلاموں کی فتح یاب بغاوت کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن نتیجہ کیا نکلا؟ غلاموں کا ایک حصہ خود غلاموں کا مالک بن گیا، انھوں نے اپنے آقاؤں کی دولت پر قبضہ کرکے انھیں اپنا غلام بنا لیا۔ اس طرح غلامی کے معاشرے کی بنیادیں جوں کی توں رہیں۔

اپنی حکمرانی کو قائم اور محفوظ رکھنے کے لئے جاگیرداروں کو ایک ایسی مشینری کی ضرورت تھی جس کے ذریعے لوگوں کی اکثریت کو مطیع

رکھا جا سکے۔ جب جاگیردارانہ ریاست بادشاہت ہوتی تھی تو ایک فرد حکمرانی کرتا تھا۔ رپبلک ہونے کی صورت میں جاگیرداروں اور رؤسا کے منتخب کئے ہوئے نمائندے اس پر حکمرانی کرتے تھے۔ اس نے ریاست کا جوہر بالکل نہیں بدلا۔

ریاست کے ارتقا کی اگلی اہم منزل سرمایہ‌داری تھی۔ اس کا ظہور ازسنۂ وسطی کے آخر میں شروع ہوا جب امریکہ کی دریافت کے بعد عالمی تجارت بڑھی، قیمتی دھاتیں زیادہ مقدار میں نکالی جانے لگیں، سونا اور چاندی تبادلے کے ذرائع بن گئے اور زر کی گردش نے ڈھیروں دولت چند لوگوں کی مٹھی میں جمع کردی۔

معاشرے کو از سر نو منظم کیا گیا۔ غلاموں کے آقاؤں اور غلاموں میں، جاگیرداروں اور نیم غلام کسانوں میں اس کی تقسیم ختم ہو گئی۔ قوانین سب کے لئے یکساں رکھے گئے۔ انھوں نے سب کی حفاظت کا اعلان کیا، ان لوگوں سے صاحبان جائداد کی حفاظت کا جن کے پاس کچھ نہیں ہے اور جو مسلسل غریب ہوکر پرولتاریہ بن جاتے ہیں۔

تبدیلی کے باوجود ریاست ایسی مشینری تھی جو مزدوروں اور غریب کسانوں کو محکوم بنانے میں سرمایہ‌داروں کی بدستور مدد کرتی رہی۔ مزدور اور غریب کسان نام کے آزاد تھے۔ سرمایہ‌دار ریاست نے عام حق رائےدھی نافذ کیا اور بورژوا نظریے داں چیخ چیخ کر انکار کرنے لگے کہ ریاست

کا طبقات سے تعلق ہے۔ انھوں نے دعوی کیا کہ وہ عوام کی مرضی کا اظہار کرتی ہے۔ ایسے تمام نظریات سرمایہ‌دار ریاست کے جوہر کو نظرانداز کرتے ہیں۔

خواہ اس کی شکل کیسی ہو جب تک وہ بورژوا ریاست ہے، جب تک وہ زمین، فیکٹریوں اور نجی سرمایے کی نجی ملکیت کو محفوظ رکھتی ہے اور محنت‌کشوں کی اجرتی غلامی کی حمایت کرتی ہے تب تک وہ عوام پر جبر کرنے کے لئے حکمراں طبقے کا آلہ ہے۔ مزدور طبقہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ایسی ریاستی مشینری کے ساتھ اسے کیا کرنا چاہئے۔ اسے بورژوازی سے چھین لینا چاہئے، اسے توڑ ڈالنا چاہئے اور اس کی جگہ ایک ایسی مشینری کو دینا چاہئے جو مزدور طبقے اور اس کے اتحادیوں کی خدمت کرے۔

تاریخ میں ریاست کے ارتقا سے متعلق ٹھوس حقائق کا مطالعہ ہمیں چند اہم نتائج اخذ کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اول، ہم نے دیکھا کہ ریاست طبقات کے ابھرنے سے ظہور میں آتی ہے۔ دوم، ریاست ہمیشہ حکمراں طبقے کی مرضی اور مفادات کا اظہار کرتی ہے۔ وہ ایک طبقے کے دوسرے طبقے پر جبر کرنے کی مشینری ہے۔ سوم، ہر ریاست کی شکل کو — اور تاریخ میں ان کی تعداد بہت ہے — سب سے پہلے اس کے طبقاتی جوہر کے لحاظ سے دیکھنا چاہئے۔ ہمیں یہ معلوم کرنا چاہئے کہ کون سا

طبقہ ریاست کو اپنے غلبے کی حفاظت کے لئے استعمال کر رہا ہے اور ریاست کن طبقوں پر جبر کر رہی ہے۔

(۳) بورژوا ریاست کا جوہر

اب ہم اس مثال سے کیا نتیجہ نکالیں جو اس باب کی ابتدا میں پیش کی گئی تھی؟ ہڑتالیوں اور آجروں کے درمیان گفت و شنید کے دوران میں وہ حادثہ وضاحت سے دکھاتا ہے کہ ہم ایسی صورت حال سے دوچار ہیں جب بورژوا ریاست مزدوروں کا ساتھ دیتی ہے۔ بالآخر کسے سزا ملی؟ ایک سرمایہ‌دار کو جو حکمراں طبقے کا رکن ہے۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ریاست طبقات سے بالا ہو سکتی ہے، ان میں مصالحت پیدا کر سکتی ہے، طبقاتی تصادموں کو نرم بنا سکتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ بورژوازی کے نظریات دانوں نے اور سوشل ڈیموکریسی کے لیڈروں نے جو ان کی دم کے پیچھے پیچھے چلتے ہیں ایک انفرادی سرمایہ‌دار کی مثال پیش کی ہے۔ لیکن ہمیں بورژوا ریاست کا جوہر معلوم کرنا چاہئے، یہ کہ وہ مجموعی طور پر معاشرے کی خدمت کرتی ہے یا صرف بورژوازی کی۔ ہم فرض کرلیں کہ مزدور آجروں سے گفت‌وشنید نہیں کرتے۔ ہڑتال کمیٹی اعلان کرتی ہے کہ مزدور فیکٹری کے مالک ہیں

اور آجروں سے کہتی ہے کہ اب ان کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہوگا؟

اس صورت حال پر عبور پانے کے لئے بڑی تعداد میں پولیس آئے گی۔ اگر اس سے مزدور خائف نہیں ہوں گے تو پھر فوج بھیجی جائے گی۔ بورژوا ریاست مزدوروں کو یہ دکھانے کی ہر ممکن کوشش کرے گی کہ نجی ملکیت اٹل ہے۔ عملاً ریاست مجموعی طور پر سرمایہ‌دار طبقے کے مفادات کی حفاظت کرے گی۔

بورژوا ریاست انفرادی سرمایہ‌دار کی حفاظت اس لئے کرتی ہے کہ اس کا تعلق سرمایہ‌دار طبقے سے ہوتا ہے۔ لیکن اگر انفرادی آجر ایسے عمل کرے گا جو مجموعی طور پر سرمایہ‌دار طبقے کے لئے مضر ہیں تو اسے قربانی کا بکرا بنایا جاسکتا ہے۔

اس معاملے میں ہم ایسی صورت حال سے دوچار ہیں جب انفرادی آجر ایسی حرکت کرتا ہے جو مجموعی طور پر سرمایہ‌دار طبقے کو نقصان پہنچا سکتی ہے۔ ایک دوسرے امکان کا بھی تصور کیا جا سکتا ہے۔ آجر کے گولی چلانے اور ہڑتال کمیٹی کے ایک رکن کے مرنے سے مزدوروں میں غصے کی لہر بھی دوڑ سکتی ہے اور مزدور خودرو طور پر بغاوت کر سکتے ہیں۔ یہ خودرو عمل آس پاس کی دوسری فیکٹریوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لے سکتا ہے۔ اس ہنگامے کو کچلنے کے لئے

پولیس اور فوج بھیجی جائےگی۔ سرمایہ‌داروں کو کافی مالی نقصان پہنچے گا کیونکہ کئی فیکٹریاں بند رہی ہیں اور مزدوروں اور پولیس کے درمیان جھڑپوں میں جائداد تباہ و برباد ہوتی ہے۔

سرمایہ‌داروں کو بڑا اخلاقی نقصان بھی پہنچے گا کیونکہ عوام سے خونی ٹکراؤ بورژوا ریاست کے ''عوامی،، کردار پر ان کے اعتقاد کو کمزور کردے گا — عوام کا یہ عقیدہ بھی متزلزل ہو جائے گا کہ سرمایہ دارانہ نظام ''انسانی فطرت،، سے بالکل مطابقت رکھتا ہے۔ لہذا مجموعی طور پر سرمایہ‌دار طبقہ اور اس کی ریاست انفرادی آجر اور سرمایہ‌دار کو اکثر قربان کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں۔ اس سے مجموعی طور پر طبقے کو فائدہ پہنچتا ہے۔

ہمارا روزمرہ کا تجربہ اس مارکسی نظریے کی تصدیق کرتا ہے کہ بورژوا ریاست ایک طبقے پر دوسرے طبقے کے جبر کرنے کی مشینری، طبقاتی غلبے کا ادارہ ہے۔

(۴) پرولتاریہ کی آمریت، اس کی ریاستی شکلیں اور ارتقا

مارکس کا یہ خیال کہ طبقاتی جدوجہد کا ناگزیر طور پر نتیجہ پرولتاریہ کی آمریت میں نکلتا ہے طبقات اور طبقاتی جدوجہد کی بابت تعلیمات میں ان کی بنیادی دین ہے۔

مارکس اور اینگلس نے پرولتاریہ کی آمریت کا خیال سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں ''کمیونسٹ مینی‌فیسٹو،، میں پیش کیا تھا۔ اسے ''پرولتاریہ جو حکمراں طبقے کی شکل میں منظم ہے،، کہا گیا تھا۔ بحیثیت اصطلاح پرولتاریہ کی آمریت کو مارکس نے پہلی بار ویڈےمیئر کے نام اپنے خط مورخہ ۵ مارچ ۱۸۵۲ء میں استعمال کیا۔

جب مارکس اور اینگلس نے پرولتاریہ کی آمریت کی تاریخی ضرورت کا خیال پیش کیا تھا تو وہ اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے تھے کہ پرولتاریہ کی آمریت کیا شکلیں اختیار کر سکتی ہے، پرانی ریاستی مشینری کا کیا کیا جائے۔ تاریخ نے ہنوز جواب فراہم نہیں کئے تھے۔ فرانس، جرمنی اور آسٹریا ہنگری میں ۱۸۴۸ء کے انقلابوں نے صرف ایک بات واضح کی۔ پرولتاریہ پرانی بورژوا ریاستی مشینری کو استعمال نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ پرانی ریاست جو عوام‌الناس کے استحصال اور ظلم کی عادی ہوتی ہے انقلاب دشمن قوتوں کے ہاتھ میں مضبوط ہتیار بن‌جاتی ہے۔ لہذا جب مارکس اور اینگلس نے یورپ میں ۱۸۴۸ء کے انقلاب کے تجربے کی تعمیم کی تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ریاست کی پرانی مشینری کو پرولتاری انقلاب کے دوران میں توڑ ڈالنا چاہئے اور اس کی جگہ پرولتاریہ کی آمریت کو لینا چاہئے۔ یہ اس وقت تک واضح نہیں تھا کہ پرولتاریہ کی آمریت کیا

ٹھوس شکلیں اختیار کرےگی۔ پیرس کمیون نے تھوڑا بہت اس کا جواب پیش کیا جسے پرولتاریہ کی آمریت کی پہلی ریاستی شکل کہا جا سکتا ہے۔

پرولتاریہ کی آمریت کی ایک اور شکل — سوویتیں — روس میں ۱۹۰۵ء — ۱۹۰۷ء کی انقلابی لڑائیوں میں ظہور میں آئی اور ۱۹۱۷ء میں فاتح رہی۔

بعد میں عالمی تاریخ نے پرولتاریہ کی آمریت کی ایک اور شکل پیش کی — عوامی جمہوریت جو دوسری عالمی جنگ کے بعد چند ملکوں میں کامیاب رہی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سرمایہ‌دار ممالک میں عوام‌الناس جب پرولتاری انقلاب کی نصرت کے لئے جدوجہد کریں‌گے تو وہ پرولتاریہ کی آمریت کی نئی شکلیں تخلیق کریں گے۔

مارکس نے پرولتاریہ کی آمریت کی تاریخی ضرورت دکھاتے ہوئے زور دیا کہ اس کے بغیر مزدور طبقہ اقتدار اپنے ہاتھ میں نہیں رکھ سکتا، بورژوا انقلاب دشمنی کو دبا نہیں سکتا اور نہ معیشت کی از سر نو تعمیر کر سکتا ہے، نہ لوگوں کا شعور بدل سکتا ہے اور نہ کمیونسٹ تشکیل تک پہنچ سکتا ہے۔

''گوتھا پروگرام کی تنقید،، میں مارکس نے بتایا کہ سرمایہ‌داری اور سوشلزم (کمیونزم کی پہلی منزل) کے درمیان عبوری دور ہوتا ہے جس سے بچا نہیں جا سکتا۔ اس دور کا مقصد اشتراکی انقلاب

کو وسیع اور مکمل کرنا، بالکل نیا معاشی نظام تعمیر کرنا، سماجی ڈھانچے کو بدلنا، معاشرے کو استحصالی طبقات سے نجات دلانا، نئے دانشوروں کی کھیپ تیار کرنا، عوام کے شعور میں انقلاب پیدا کرنا اور کمیونسٹ نظریے کی فتح کی ضمانت دینا ہے۔ کمیونزم تک عبور کے دور میں معاشرے کی سیاسی تنظیم لازمی طور پر پرولتاریہ کی آمریت ہونا چاہئے۔

پرولتاریہ کی آمریت کے ناگزیر کردار کے متعلق مارکسی لیننی تعلیمات کی صداقت کی تاریخ نے کس طرح تصدیق کی؟ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان تعلیمات کی سچائی کی نہ صرف روس میں ۱۹۱۷ء کے عظیم اکتوبر سوشلسٹ انقلاب نے پوری طرح تصدیق کی بلکہ ۲۰ ویں صدی کے دوسرے تمام سوشلسٹ انقلابوں کا تجربہ بھی یہی بتاتا ہے۔ سرمایہ‌داری سے کمیونزم تک جانےوالا واحد راستہ عبوری دور کے ذریعے، پرولتاریہ کی آمریت کے عہد کے ذریعے گذرتا ہے۔

اشتراکی انقلاب کے ایک حربے کی طرح پرولتاریہ کی آمریت کے کئی فریضے ہیں۔ ان میں مزدور طبقے کے سیاسی اقتدار کو برقرار رکھنا اور مستحکم کرنا، مزدور طبقے اور اس کی مارکسی سیاسی پارٹی کے ذریعے معاشرے کی سیاسی رہنمائی کی ضمانت دینا، ان استحصالی طبقات کی مزاحمت کو کچلنا جن کا تختہ الٹا جا چکا ہے لیکن جو مکمل طور پر

ختم نہیں کئے گئے ہیں، معاشی نراج کو ختم کرنا، بنیادی ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت بنانا اور کمیونسٹ معاشرہ تعمیر کرنے کے خاص مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے معیشت کو اشتراکی خطوط پر منظم کرنا، ثقافتی انقلاب کو پورا کرنا شامل ہیں۔

یہ قدرتی بات ہے کہ ان فرائض کو بین الاقوامی بورژوازی کے خلاف اور شکست خوردہ استحصالی طبقات کی باقیات کے خلاف طبقاتی جدوجہد کے سیاق و سباق میں پورے کرنا چاہئے۔

پرولتاریہ کی آمریت کے پورے نظام میں رہنمائی اور رہبری کی قوت مزدور طبقے کی پارٹی ہوتی ہے۔

نوخیز سوویت ریپبلک کے تجربے کو شمع ہدایت بنا کر لینن نے طبقاتی جدوجہد کی مندرجۂ ذیل شکلیں پیش کیں جو پرولتاریہ کی آمریت کے دوران میں جاری رہتی ہیں: (۱) شکست خوردہ استحصالی طبقات پر جبر، (۲) خانہ جنگی، (۳) پیٹی بورژوازی کو غیر جانبدار بنانا، (۴) بورژوا ماہروں کا استعمال، (۵) محنت میں نئے نظم و ضبط کی تعلیم۔

خانہ جنگی کو چھوڑ کر جو ہر اشتراکی انقلاب کا لازمی حصہ نہیں ہے پرولتاریہ کی آمریت میں طبقاتی جدوجہد کی باقی دوسری شکلیں عالمگیر اہمیت کی حامل ہیں۔

28*

شکست خوردہ استحصالی طبقات کی مزاحمت کو کچلنا اشتراکی انقلاب کی نصرت کے لئے ناگزیر ھے۔ بورژوازی جدوجہد کے بغیر اپنا اقتدار کسی کے حوالے نہیں کرتی بلکہ مزدوروں اور کسانوں کے اشتراکی اقتدار کے خلاف ھٹ دھرمی سے اپنا سیاسی تجربہ استعمال کرتی ھے۔ یہی سبب ھے کہ اشتراکی انقلاب کے فاتحانہ سفر کی جلو میں دشمنوں کی تخریب کاری، توڑ پھوڑ اور سیاسی سازشیں بھی ھوتی ھیں۔ پرولتاریہ کی آمریت شکست خوردہ استحصالی طبقات کی باقیات کی مزاحمت کو کچل کر معاشرے کے لئے مکمل اخلاقی اور سیاسی اتحاد کے حالات پیدا کرتی ھے۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے بعد پرولتاریہ کی آمریت کے لئے استحصالی طبقات کو دبانے کا فریضہ نہیں رھتا۔ لینن نے باربار زور دیا کہ مزاحمت کو کچلنا پرولتاریہ کی آمریت کا ایک اھم کارمنصبی ھے لیکن یہ بنیادی کارمنصبی نہیں ھے۔

اشتراکی معاشرے میں ناقابل مصالحت اختلافات نہیں ھوتے اور نہ مزدوروں اور کسانوں کے درمیان اور نہ ان دو طبقات اور عوامی دانشوروں کے درمیان جدوجہد ھوتی ھے۔

لینن نے عبوری دور میں خانہ جنگی کو طبقاتی جدوجہد کی ایک شکل کہا۔ نوخیز سوویت ریپلک کے معاملے میں خانہ جنگی کو استحصالی طبقات نے محنت کش عوام پر عائد کیا۔ یہ ان کے لئے بڑی

تباھی ثابت ھوئی اور سوشلزم کی تعمیر کی ترقی میں رکاوٹ بنی۔

چین کے عوام کو بھی خانہ جنگی کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی۔ لیکن جن یورپی ملکوں نے اشتراکی راہ اختیار کی وھاں خانہ جنگی نہیں ھوئی۔ لہذا خانہ جنگی طبقاتی جدوجہد کی ایک ایسی شکل ھے جس کا تمام ملکوں میں ھونا ضروری نہیں ھے۔

اب ھم پیٹی بورژوازی کو غیر جانبدار بنانے سے بحث کریں گے۔ اس کا خاص کر تعلق کسانوں سے ھے۔ یہ سمجھنا غلطی ھوگی کہ غیر جانبدار بنانے کا مطلب پیٹی بورژوازی کو انقلاب سے الگ تھلگ رکھنا ھے۔ درحقیقت یہ سوال ھے انقلاب دشمنی کی جانب پیٹی بورژوازی (خاص کر کسانوں) کے وسیع حلقوں کے امکانی تذبذب کو مہارت سے ختم کرانا تاکہ کسانوں کو سوشلزم کی تعمیر میں شریک کیا جا سکے۔ کسان سوال پر پارٹی کے تمام نعروں کا مقصد یہی تھا۔ یہ اتفاقی بات نہیں ھے کہ درمیانی کسانوں نے سوویت اقتدار کی فاتحانہ پیش قدمی کی ھر جگہ پرجوش حمایت کی۔ انقلاب میں کسان پرولتاریہ کے قابل اعتبار اتحادی ھوتے ھیں۔ صرف ان کی صحیح رھنمائی کی ضرورت ھے۔ اشتراکی انقلاب میں کسانوں کی حمایت حاصل کرنے کے سلسلے میں سوویت کمیونسٹ پارٹی کا تجربہ زبردست بین الاقوامی اھمیت کا حامل ھے۔

نوخیز سوویت ریپبلک میں بورژوا ماھرین کو

انقلاب اور سوشلزم کے مفاد میں استعمال کرنے کا
مسئلہ گرما گرم مباحثوں کا باعث تھا۔ بہت سے
''بائیں بازو،، والے انقلابی اسے سننا تک گوارا نہیں
کرتے تھے کیونکہ انھیں تمام بورژوا ماہروں پر
شدید شبہ تھا۔ لیکن زندگی نے جلدھی انھیں غلط
ثابت کر دیا۔ آج تمام سوشلسٹ ممالک پرانے ماھروں
سے کام لے رہے ھیں۔ صرف اس کا تیقن ضروری
ھے کہ وہ ملک کی سیاسی راہ میں رکاوٹ نہ بنیں یا
اشتراکیت دشمن مقاصد کی خدمت نہ کریں۔

آخر میں محنت کے نئے نظم و ضبط کی تعلیم
کا مسئلہ آتا ھے۔ لینن نے طبقاتی جدوجہد کی اس
شکل پر خاص طور سے زور دیا۔ یہ تعجب کی بات
نہیں ھے کیونکہ اس کا تعلق کروڑوں لوگوں سے
ھوتا ھے جن سے انقلاب پرانی طرز زندگی ترک کرنے
کا تقاضہ کرتا ھے۔ لہذا یہ انتہائی ضروری ھے کہ
عوام الناس کے انقلابی جوش و خروش کو نئے معاشرے
کی تعمیر کی راہ پر گامزن کیا جائے اور محنت،
ریاست اور نظم و ضبط کی جانب نئے رویے کو پروان
چڑھایا جائے۔

سوشلزم تک عبور کے دور میں اور سوشلزم
میں طبقاتی جدوجہد کی آخری شکل کے اظہاروں کے
درمیان ایک خط کھینچنا ضروری ھے۔ عبوری دور
میں ملک کے اندر نظریاتی جدوجہد طبقاتی جدوجہد
کی ایک شدید شکل ھوتی ھے۔ سوشلزم میں جب
معاشرہ سیاسی اور اخلاقی یگانگت حاصل کر لیتا ھے

تو اس شدید جدوجہد کی سماجی بنیاد غائب ہو جاتی ہے۔ لینن کے الفاظ میں پھر ''تمام محنت کش عوام کی باقاعدہ رہنمائی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ یہ بھی جدوجہد ہے لیکن مخصوص نوعیت کی، جب معین لیکن بالکل مختلف مزاحمت دور کی جاتی ہے اور اس کو دور کرنے کا طریقہ بھی بالکل مختلف ہوتا ہے''۔ *

اب جدوجہد طبقات یا سماجی گروہوں کے درمیان نہیں بلکہ سالم معاشرے اور اس کے اراکین میں، ماضی کی باقیات کے انفرادی ترجمانوں کے درمیان ہوتی ہے۔

پرولتاریہ کی آمریت پورے معاشرے کے ساتھ ساتھ نشوونما پاتی ہے۔ پختہ اور ترقی یافتہ سوشلزم کے حالات میں وہ تمام عوام کی ریاست میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

سوویت ریاست کی تاریخ کو تین ادوار میں بانٹا جا سکتا ہے: (۱) سرمایہ‌داری سے سوشلزم تک عبور کے دوران میں پرولتاریہ کی آمریت کا دور، (۲) پرولتاریہ کی آمریت کی ریاست سے تمام عوام کی ریاست کے ارتقا کا دور (۱۹۳۴ء تا ۱۹۶۰ء)، اور (۳) تمام عوام کی ریاست جو کمیونزم کی تعمیر

---

* لینن ''دنیکین کے خلاف جدوجہد کے لئے اٹھو''۔

کی پیش‌قدمی کے ساتھ کمیونسٹ عوامی خود انتظامیے میں ارتقا کر رہی ہے۔

پہلے دور کی خصوصیت کے سلسلے میں لینن کا یہ خیال ذہن میں رکھنا چاہئے۔ پرولتاریہ کی آمریت کا جوہر ریاست کی تعمیری، تعلیمی اور تنظیمی سرگرمیاں ہے جو تاریخ میں پہلی بار سوشلزم تعمیر کرتی ہے۔

جب سوشلزم کی تعمیر مکمل ہو جاتی ہے تو فوراً پرولتاریہ کی آمریت تمام عوام کی ریاست میں تبدیل ہونا شروع کر دیتی ہے۔ سوویت یونین میں اس عمل کا بہترین دستاویزی ثبوت ۱۹۳۶ء کے آئین کی منظوری تھی جسے فاتح سوشلزم کا آئین کہا گیا۔ اس نے جمہوریت کے نئے اصول پیش کئے جن کا اطلاق تمام عوام پر کیا گیا۔ مزدوروں اور کسانوں کے لئے انتخاب کی نشستوں میں نابرابری ختم کر دی گئی اور خفیہ بیلٹ کے ذریعے عام، مساوی اور براہ‌راست رائے دہندگی رائج کی گئی۔ سوشلزم میں جمہوریت کا فروغ ایک معروضی عمل ہے۔ سوشلزم اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اپنی جمہوریت وسیع نہ کرے اور بہتر نہ بنائے۔

وہ عمل جس کی بدولت پرولتاریہ کی آمریت کی ریاست نے تمام عوام کی ریاست میں ارتقا کیا ساتویں دہائی کے آغاز میں ختم ہوا۔ یہ نتیجہ تھا سوویت یونین میں سوشلزم کی مکمل اور فیصلہ کن

کامیابی کا۔ سوویت یونین میں پرولتاریہ کی آمریت کو منسوخ نہیں کیا گیا بلکہ جیسے جیسے سوشلزم نے ترقی کی وہ بتدریج تمام عوام کی ریاست میں تبدیل ہوتی گئی۔ اب تمام عوام کی ریاست پرولتاریہ کی آمریت کے فرائض منصبی کو کامیابی سے عملی جامہ پہنا رہی ہے۔ اس عمل کے دوران میں سوویت معاشرے میں اور سوویت ریاست میں مزدور طبقے کا رہنما رول مزید بڑھا ہے۔

کمیونزم کی تعمیر جیسے جیسے بڑھتی ہے تمام عوام کی ریاست بھی بنیادی طور پر بدلتی جاتی ہے۔ جبر کا حلقہ کم ہو جاتا ہے، عوام کے منتخبہ نمائندے انتظامیے کے کام میں براہ راست حصہ لیتے ہیں، عوامی نگرانی کے کارمنصبی بڑھتے ہیں، خود انتظامیہ وسیع پیمانے پر پھیلتا ہے اور روزمرہ کی زندگی، مدنی خدمات اور (نئی معاشی اصلاحات کے بعد) خود مادی پیداوار کو محیط کرتا ہے۔

چھٹا باب
سماجی انقلاب

(۱) سماجی انقلاب کی قسمیں

جب ہم معاشرے کی مادی زندگی سے بحث کر رہے تھے تو ہم نے کہا تھا کہ ایک سماجی و معاشی تشکیل سے دوسری تشکیل تک عبور عام ضابطے کے مطابق، صرف سماجی انقلاب کے ذریعے کیا جاتا ھے۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ ہم تاریخ میں "غلاموں کے انقلاب" کو تلاش کریں جس نے غلامی کے نظام کو تہس نہس کر ڈالا۔ درحقیقت تاریخ میں ایسا انقلاب ھوا ھی نہیں۔ اور نہ غلامی غلاموں کے ھاتھوں تباہ ھوئی۔ یہ صحیح ھے کہ غلاموں کی بغاوتوں نے غلامی کی بنیادیں ھلا ڈالیں۔ غلامی انسانیت کی ترقی کی راہ میں سد سکندری بن گئی۔ اس کی تباھی کا سبب محنت سے اس کی نفرت تھا۔ جس معاشرے میں محنت کا احترام نہیں کیا جاتا اس کا کوئی مستقبل نہیں ھو سکتا۔ غلامی کے نظام کی سلطنت روم کے زوال

کی وجه یہی تھی۔ چنانچه جنگجو وحشیوں نے اس پر آسانی سے فتح حاصل کرلی۔

سماجی انقلاب اس وقت ہوئے جب سرمایهداری نے جاگیرداری کی جگه لی۔ اور ہمعصر عہد میں سوشلزم تک عبور میں بھی یہی ہو رہا ہے۔ چنانچه سماجی انقلاب دو قسم کے ہیں — بورژوا یا اشتراکی۔ پہلی قسم میں سماجی اور سیاسی انقلاب به یک وقت نہیں ہوتے۔ جب ترقییافته جاگیرداری کی کوکھ میں سرمایهدارانه معاشی نظام تشکیل پاتا ہے تو اس کا تصادم پرانے جاگیردارانه بالائی ڈھانچے سے ہوتا ہے۔ چنانچه ایسے سیاسی انقلاب کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سماجی تبدیلی کو معراج پر پہنچائے جو جاگیرداری ہی میں پخته ہو چکی ہے، یعنی بورژوا بالائی ڈھانچه قائم ہو۔ اسی وجه سے جاگیرداری اور سرمایهداری کے درمیان عبور کا خاص دور نہیں ہوتا کیونکه وه جاگیری سماج کے اندر عمل کرتا ہے۔ لہذا بورژوا انقلاب محض اقتدار بدل کر اپنے آپ کو پایهٔ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ یہی سبب ہے که ایسے خالص بورژوا سیاسی انقلاب ممکن ہیں جن کے دوران میں معاشرے کی معاشی اور سماجی ساختیں جوں کی توں رہتی ہیں۔

پرولتاری انقلاب بالکل دوسرا معامله ہے۔ اس میں سماجی انقلاب سیاسی انقلاب سے پہلے انجام نہیں پاتا بلکه اس کے برعکس جب پرولتاریه پیٹیبورژوا عوامالناس کے ساتھ متحد ہوکر سیاسی انقلاب کر لیتا

ہے تب سماجی انقلاب شروع ہوتا ہے۔ اگر بورژوا انقلاب اقتدار پر قبضہ کرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے تو پرولتاری انقلاب کی ابتدا صرف اس سے ہوتی ہے۔ اگر بورژوا انقلاب عام طور پر کوئی جامع معاشرتی اور معاشی پروگرام پیش نہیں کرتا تو پرولتاری انقلاب اسے پیش کرتا ہے اور سوشلزم تعمیر کرکے اسے عملی جامہ بھی پہناتا ہے۔ اگر سرمایہ‌داری کی ترقی کے لئے عبوری دور کی ضرورت نہیں ہوتی تو سوشلزم کے واسطے یہ لازمی ہے۔ اگر بورژوا انقلاب استحصال کی دوسری شکل کو جگہ دیتا ہے تو اشتراکی انقلاب انسانیت کو ہر قسم کے استحصال سے نجات دلاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ بورژوا انقلاب جاگیردارانہ ریاست کی مشینری کو توڑنے کا ذکر تک نہیں کرتا ــ بورژوازی پرانی ریاستی مشینری پر قبضہ کر لیتی ہے اور اسے اپنے مفادات کے لئے استعمال کرتی ہے۔ اس کے برعکس اشتراکی انقلاب کے لئے بورژوا ریاست کی مشینری کو منہدم کرنا پرولتاریہ کی آمریت قائم کرنے کے لئے ضروری بنیادی فریضہ ہے۔

انقلابوں کی تاریخ کا گہرا تجزیہ کرنے کے بعد مارکسزم لینن‌ازم کے بانیوں نے سماجی انقلابوں کے ارتقا اور تکمیل پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین دریافت کئے۔ سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہر انقلاب کا بنیادی سوال ــ اقتدار کا حصول ــ صرف انقلابی تشدد سے حل کیا جاتا ہے۔ یہ سماجی انقلاب کا ایک قانون ہے اور خاص طور پر اس کا

اطلاق اشتراکی انقلاب پر ھوتا ھے۔ کسی حکمران طبقے نے اپنی مرضی سے یا ضمیر کی آواز پر دوسرے طبقے کو اقتدار کبھی بھی حوالے نہیں کیا۔ جہاں تک بورژوازی کا تعلق ھے تو تاریخ شاھد ھے کہ وہ پرولتاریہ کے خلاف شدت سے لڑتی ھے۔

مارکسزم لینن‌ازم کے بانیوں نے سماجی انقلاب کا بنیادی قانون دریافت کیا۔ بطور ضابطہ انقلابی حالت کی غیرموجودگی میں انقلاب نہیں ھو سکتا۔ انقلابی حالت کا مطلب عام قومی انقلابی بحران ھے جو اس وقت پھٹ پڑتا ھے جب نچلے طبقات پرانی طرز زندگی برداشت کرنے کے لئے تیار نہ ھوں اور اپنی جان تک کی بازی لگاکر قابل نفریں نظام کا تختہ الٹنے کے لئے آمادہ ھوں اور اوپری طبقے پرانے طریقے سے حکمرانی کرنے کے قابل نہ ھوں۔ جب انقلابی حالت ھوتی ھے تو کوئی طبقہ یا گروہ غیرجانب‌دار نہیں رھتا۔ تمام معاشرتی قوتیں انقلاب کی حمایت یا مخالفت میں جدوجہد میں شریک ھوتی ھیں۔

اس کے باوجود ھر انقلابی حالت کا نتیجہ انقلاب کی شکل میں نہیں نکلتا۔ روس میں گذشتہ صدی کی ساتویں دھائی میں یہی ھوا جب ۱۸۶۱ء میں زارشاھی کی اصلاحات نے انقلاب کو ٹال دیا۔ روس میں ۱۹۱۴ء میں بھی انقلابی حالت تھی لیکن اس کے ارتقا کا سلسلہ عالمی جنگ چھڑنے سے ٹوٹ گیا۔ انقلاب ھونے کے لئے انقلابی حالت کافی نہیں ھوتی۔

معروضی معاشرتی تبدیلیوں کے علاوہ جو انقلابی حالت کا جوہر ہیں داخلی عناصر کو بھی موجود ہونا چاہئے — انقلاب کو سیاسی پارٹی کی شکل میں رہنما کی ضرورت ہوتی ہے، اسے انقلابی عوام پر مشتمل طبقات کے درمیان اتحاد کی شکل میں حقیقی قوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب یہ شرائط پوری ہوتی ہیں تو انقلابی حالت سے انقلاب پیدا ہوتا ہے اور سچی اور دانا قیادت کے تحت کامیاب ہوتا ہے۔

لینن نے انقلاب کے اس بنیادی قانون کو کلاسیکی اسلوب میں یوں بیان کیا ہے: ''... انقلاب ہونے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ استحصال کئے جانے والے اور مظلوم عوام الناس پرانے طریقے سے رہنا ناممکن محسوس کریں اور تبدیلیوں کا مطالبہ کریں۔ انقلاب ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ استحصال کرنے والے پرانے طریقے سے رہنے اور حکمرانی کرنے کے قابل نہ ہوں۔ صرف جب 'نچلے طبقے' پرانے طریقے سے رہنا نہیں چاہتے اور 'اوپری طبقے' پرانے طریقے سے کام نہیں چلا سکتے تب انقلاب فتحیاب ہو سکتا ہے۔ اس صداقت کو دوسرے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے: انقلاب ملک گیر قومی بحران (جو استحصال کرنے والوں اور استحصال کئے جانے والوں دونوں کو متاثر کرلے) کے بغیر ناممکن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انقلاب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اول، مزدوروں کی اکثریت (یا کم از کم طبقاتی شعور رکھنے والے، سمجھ بوجھ والے اور سیاسی

طور پر سرگرم مزدوروں کی اکثریت) پوری طرح محسوس کرتی ہو کہ انقلاب ضروری ہے اور وہ اس کے لئے مرنے تک کو تیار ہو - دوم، حکمراں طبقے حکومتی بحران سے گذر رہے ہوں جس کی وجہ سے انتہائی پسماندہ عوام الناس بھی سیاست کے میدان میں آجائیں (سچے انقلاب کی علامت یہ ہے کہ ان محنت کش اور مظلوم عوام الناس کی تعداد میں دس گنا اور سو گنا اضافہ ہو جائے جو ابھی تک بےتعلق تھے اور اب سیاسی جدوجہد کرنے کے قابل ہیں)، حکومت کمزور بن جائے اور انقلابیوں کو اس کا تیزی سے تختہ الٹنے کا موقع فراہم ہو۔ ،، *

(۲) پرولتاریہ کی آمریت قائم کرنے کے طریقے

اب ہم دوسرے اہم سوال سے بحث کرتے ہیں: کیا پرولتاریہ کی آمریت پرامن طریقے سے قائم کی جا سکتی ہے؟ مدت ہوئی اس سوال کو مارکسزم لینن‌ازم کے بانیوں نے پیش کیا تھا۔ مارکس نے اس امکان کو تسلیم کیا کہ برطانیہ، ریاستہائے متحدہ امریکہ اور اسکینڈینیویا کے ممالک میں پرولتاریہ پرامن طریقے سے اقتدار حاصل کر سکتا ہے۔ ان ممالک میں ۱۹ ویں صدی کے وسط میں فوج اور

---

* لینن ''کمیونزم میں 'بائیں بازو' کی طفلانہ بیماری ''۔

پولیس کی مضبوط ریاستی مشینری نہیں تھی۔ یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ اقتدار حاصل کرنے کا یہ پرامن طریقہ پھر بھی انقلاب ہوگا اور ایسے پرامن انقلاب میں اقتدار کا حصول پھر بھی قوت کے ذریعے کیا جائے گا۔

یہاں اہم بات یہ ہے کہ ''انقلاب میں تشدد استعمال کرنے،، اور ''انقلاب کی جنگی راہ،، جیسی اصطلاحات کے درمیان امتیاز کرنا چاہئے۔ اول الذکر ہر پرولتاری انقلاب کا ضروری حصہ ہے اور آخرالذکر کا انحصار ٹھوس حالات پر ہوتا ہے۔ اقتدار حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ پرولتاریہ اسلحہ کی قوت استعمال کرے، اسی طرح جیسے پرولتاری انقلاب کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ ساتھ ہی خانہ جنگی بھی ہو۔ دونوں میں سے کوئی بھی ناگزیر نہیں ہے۔ جیسا کہ تاریخ تصدیق کرتی ہے اشتراکی انقلاب کے فروغ کا پرامن طریقہ ہوتا ہے، یعنی پرولتاریہ کی آمریت پرامن طریقے سے قائم کی جا سکتی ہے۔

لینن نے ۱۹۱۷ء میں اپنے ''اپریل کے مقالات،، میں اس امکان کی نظریاتی توجیہ پیش کی تھی۔ انھوں نے لکھا کہ دوہرے اقتدار کے حالات میں جو روس میں فروری کے بورژوا جمہوری انقلاب کے بعد پیدا ہوئے، نہ صرف یہ کہ اشتراکی انقلاب ''تمام اقتدار سوویتوں کو،، نعرے کے تحت پرامن طریقے سے آگے بڑھ سکتا تھا۔ بلکہ موجودہ صورت حال میں

پرولتاریہ کی آمریت کی جانب یہ واحد ممکن راستہ تھا۔ لینن نے برہم ہوکر ان لوگوں کی تنقید کی جو اپریل ۱۹۱۷ء میں عارضی حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کرانا چاہتے تھے۔ لینن نے انھیں غیرذمےدار مہم‌پسند قرار دیا۔

بعض لوگ اعتراض کر سکتے ھیں کہ روس میں اشتراکی انقلاب کے پرامن ارتقا کا سلسلہ جولائی ۱۹۱۷ء میں ٹوٹ گیا تھا اور پرولتاریہ کے لئے لازمی تھا کہ اقتدار کو ھتیاروں کے ذریعے حاصل کرے۔

یہ بالکل صحیح ھے۔ لیکن اول، جولائی ۱۹۱۷ء تک روس میں اشتراکی انقلاب کا ارتقا واقعی پرامن طور پر ھوا تھا۔ دوم، پرامن طور پر پرولتاریہ کی آمریت کے قیام کی بابت لینن کے نظریے کی صداقت ھنگری میں ۱۹۱۹ء کے انقلاب نے کر دی جہاں عوامی حکومت مسلح بغاوت کے بغیر قائم ھوئی۔

یہ دلیل دی جا سکتی ھے کہ روس میں انقلاب کا پرامن ارتقا دوھرے اقتدار کے بےنظیر حالات کی وجہ سے ممکن تھا جو ۱۹۱۷ء کی بہار اور گرمیوں میں موجود تھے۔ اور ۱۹۱۹ء کا ھنگری کا انقلاب بھی غیر معمولی تاریخی حالات میں ھوا۔ یہ بالکل صحیح ھے۔ اگر ایسا ھے تب بھی کون یقین دلا سکتا ھے کہ پرولتاریہ کی آمریت کے پرامن قیام کے لئے موزوں حالات مستقبل میں پھر کبھی پیدا نہیں ھوں گے ؟

آج سرمایہ‌دار ملکوں کی زیادہ تر کمیونسٹ پارٹیوں کے پروگراموں میں کہا گیا ہے کہ موجودہ حالات میں اشتراکی انقلاب کو پرامن طور پر کرنے کا حقیقی امکان ہے۔ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ قوت یا فوجی ذرائع سے اقتدار حاصل کرنے کے نظریے کو مسترد کیا جا رہا ہے یا اس میں ترمیم کی جا رہی ہے۔ جیسا کہ ۱۹۱۷ء میں روس میں ہوا یہ ضروری بھی ہو سکتا ہے۔

لہذا اشتراکی انقلاب میں اقتدار کا مسئلہ حل کرنے کے دو راستے ہیں — مسلح طریقہ اور پرامن طریقہ۔ دونوں میں عوام کی انقلابی قوت کا استعمال شامل ہے۔ انقلاب کون‌سی راہ اختیار کرے اس کا دارومدار متعلقہ ملک کے حالات پر ہے۔ کمیونسٹ عوام‌الناس کو دونوں میں سے ہر طریقے کے لئے تیار کرنا اپنا مقدس فریضہ تصور کرتے ہیں۔ مسلح طریقہ خاص تیاری کا تقاضہ کرتا ہے۔ پرامن راہ بھی آسان نہیں ہے۔ اس کےلئے ضروری ہے کہ کمیونسٹ پارٹی کو سیاسی زندگی کے عملی تجربے پر تکیہ کرکے عوام کو تربیت دینے میں، اشتراکی انقلاب میں پیدا ہونےوالے مسائل حل کرنے میں خاص مہارت حاصل ہو۔ روس میں لینن کی کمیونسٹ پارٹی نے بڑی ذہانت سے دونوں طریقوں میں کمال حاصل کیا۔ دونوں تاریخ کی آزمائش پر پورے اترے۔

کون سا راستہ قابل ترجیح ہے؟ انتخاب کا سارا

دار و مدار صورت حال پر ہے۔ اگر پرامن طریقے کے امکانات ختم ہو چکے ہیں یا بالکل موجود نہیں ہیں تو سوائے مسلح راہ کے اور کوئی راستہ نہیں، وہ ناگزیر ہے۔

اگر انقلاب کا ارتقا پرامن طریقے سے ہو تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ بورژوا ریاست کی مشینری کو توڑنے کی ضرورت نہیں؟ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ۱۹ ویں صدی کے وسط میں مارکس کا خیال تھا کہ عام اصول سے بطور استثنا یہ برطانیہ، اسکینڈینیویا اور ریاستہائے متحدہ امریکہ میں ہو سکتا ہے جہاں فوج اور پولیس زیادہ ترقی‌یافتہ نہیں تھیں۔ لیکن سامراج کے دور میں لینن اس نتیجے پر پہنچے کہ تمام سرمایہ‌دار ممالک میں فوج اور پولیس کی مشینری اچھی طرح فروغ پا چکی ہے۔ لہذا کسی ملک کو استثنا قرار نہیں دیا جا سکتا اور بورژوا ریاست کی مشینری کو توڑنے کا اصول عالمگیر ہونا چاہئے۔ پرامن انقلاب کی حالت میں بھی اسے ختم کرنا چاہئے۔

کیا اشتراکی انقلاب کے پرامن طریقے کا مطلب یہ ہے کہ پارلیمنٹ اور تمام پارلیمانی ادارے برقرار رکھے جائیں؟ اس کا بھی انحصار ٹھوس حالات پر ہے۔ ظاہر ہے کہ روایتی طور پر پارلیمانی ملکوں میں انقلاب کے دوران یا اس کے بعد بھی پارلیمنٹ کو منسوخ کرنا شدید ضرورت نہیں ہے۔ پارلیمانی جمہوری ریپبلک کی شکل میں پرولتاریہ کی آمریت اپنا وجود رکھ سکتی ہے اور فروغ پا سکتی ہے۔

اس ریاستی شکل میں وہ اپنے سارے فرائض منصبی پورے کر سکتی ہے کیونکہ بورژوا انقلاب دشمنی اور سرمایہ‌داری کی بحالی کے خطرے سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے وہ عالمی اشتراکی نظام پر بھروسہ کر سکتی ہے۔

یہ ماننا کہ اشتراکی انقلاب اور پرولتاریہ کی آمریت پرامن طریقے سے حاصل کئے جا سکتے ہیں موجودہ حالات میں طریقۂ کار کے لحاظ سے زبردست اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے مزدور اور کمیونسٹ تحریک کو وسعت دینے، عوام‌الناس کی سیاسی سمجھ بوجھ بڑھانے اور انقلابی تحریک اور انقلابی نظریے کے خلاف بورژوا بہتانوں کی تردید کرنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ مقالہ جسے بورژوا ممالک کی کمیونسٹ پارٹیوں نے منظور کر لیا ہے مزدور تحریک کے اندر بائیں بازو کے مہم‌پسند رجحانات کے خلاف نظریاتی جدوجہد میں موثر ہتیار ہے جو مزدور طبقے اور اس کی پارٹی کو مہم‌پسندی اور فرقہ پرستی کے راستے پر لےجانا چاہتے ہیں۔

انسانی تاریخ میں سماجی انقلابوں کی اہمیت کو کم نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مارکس نے انہیں عالمی تاریخ کے انجن کہا ہے۔ انقلاب تاریخ کے کوچ کو بےحد تیز کرتے ہیں۔ وہ ایسی نئی معاشرتی اور سیاسی قوتیں پیدا کرتے ہیں جو سماج کے ترقی‌پسند ارتقا کو تیزتر بناتی ہیں، ان تضادات کو حل کرتی ہیں جو عرصۂ دراز سے جمع ہوتے

رہے ہیں اور اس طرح تاریخ کی ترقی کا راستہ ہموار کرتی ہیں۔ اشتراکی انقلاب خاص طور پر نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ وہ انسانیت کو استحصال سے نجات دلاتے ہیں، سماجی تضاد دور کرتے ہیں، سماجی ارتقا کا نراج ختم کرتے ہیں اور معاشرے اور ثقافت سے انسان کی بےگانگی کی تمام شکلوں کو مٹاتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مارکسی لیننی نظریہ انقلابی عمل میں ایک بنیادی نکتے پر زور دیتا ہے، یہ ہے اشتراکی انقلابوں کی تخلیقی اور تعمیری نوعیت۔ وہ انسانیت کی قبل از تاریخ کا باب بند کرتے ہیں اور نجات شدہ انسانیت کی تاریخ کا آغاز کرتے ہیں جو شعوری طور پر کمیونسٹ معاشرہ اور بالکل مختلف قسم کی تہذیب تعمیر کرتی ہے۔

ساتواں باب
تاریخ میں عوام الناس اور فرد کا رول

(۱) عوام ہیں کیا؟

معاشرہ ایک ایسی پیچیدہ تشکیل ہے جو عام طور پر گوناگوں طبقات اور معاشرتی گروہوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر طبقہ اور گروپ معاشرے کے ارتقا میں مختلف رول ادا کرتا ہے۔ مثلاً جاگیرداری نظام میں کسان اور دستکار سخت‌ترین کام کرتے ہیں — وہ زمین کی کاشت کرتے ہیں، مویشیوں کی دیکھ بھال کرتے ہیں، غذا اور کپڑا پیدا کرتے ہیں، مکانات تعمیر کرتے ہیں اور عیش و عشرت کی اشیا بھی فراہم کرتے ہیں۔ ان کے برعکس رؤسا درباری سازشوں اور سیاسی امور کو چلانے میں مصروف رہتے ہیں، اقتدار کے لئے ہمسری کرتے ہیں، اعلان جنگ اور امن کے عہد نامے کرتے ہیں اور رقص و سرود کی محفلیں گرم کرتے ہیں۔ تاریخ میں کون زیادہ اہم رول ادا کرتا ہے؟

ہمیں معلوم ہے کہ انسانی تاریخ مادی اقدار

کی پیداوار پر مبنی ہے۔ چنانچہ تاریخ میں ان کا رول فیصلہ کن ہوتا ہے جو پیداوار میں مصروف ہوتے ہیں یعنی محنت کش عوام کا۔

معاشرے کو جو تمام مادی اقدار دستیاب ہوتی ہیں وہ ان ہی کی محنت سے تخلیق کی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے بادشاہوں اور سپہ سالاروں کے مقابلے میں ان کی محنت زیادہ نمایاں نظر نہیں آتی۔ لیکن تاریخ کی حقیقی بنیاد یہی محنت کش عوام ہیں۔

تاریخ کا یہ منطقی اور مادیت‌پسند نقطۂ نظر ہے کہ سماج کے ارتقا میں مادی پیداوار فیصلہ کن رول ادا کرتی ہے، لہذا تاریخ کے خالقوں اور سماجی ارتقا کی خاص قوت کی طرح محنت کش عوام کا رول کلیدی ہوتا ہے۔

محنت کش لوگ، معاشرے کی بھاری اکثریت عوام ہیں، عوام‌الناس ہیں۔ لیکن تاریخ کی مختلف منزلوں میں عوام صرف محنت کشوں پر ہی مشتمل نہیں ہوتے۔ عام طور پر سماجی پرتیں جن پر عوام مشتمل ہوتے ہیں ایک دور میں دوسرے دور سے مختلف ہوتی ہیں۔ لہذا عوام کے متعلق صحیح تصور قائم کرنے کے لئے تاریخ کے ادوار کا ٹھوس مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

ابتدائی معاشرے میں جب طبقات کی تقسیم نہیں تھی اور ہر شخص کام کرتا تھا تو معاشرے کے تمام اراکین عوام تھے۔ معاشرے کے طبقات میں

بٹنے سے یہ ساخت بدل گئی اور محنت کش اور استحصال کرنے والے ابھرے۔ عوام عام طور سے محنت کشوں پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن مختلف تاریخی ادوار میں ان میں استحصال کرنے والے بھی شامل ہوتے ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عوام کا تصور ان سماجی طبقات اور گروہوں کو ظاہر کرتا ہے جو معاشرے کو درپیش ترقی‌پسند فرائض مل‌جل کر پورے کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جاگیرداری سے سرمایہ‌داری تک عبور میں عوام میں بورژوازی بھی شامل تھی۔ اسے اور محنت کشوں (کسانوں، دستکاروں، مزدوروں وغیرہ) کو جاگیرداری ختم کرنے سے دلچسپی تھی۔

تاریخ میں ایسی بے‌شمار مثالیں ملتی ہیں جب بیرونی حملہ آوروں کے خلاف عوام ہتیار لے کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ ایسے وقت ملک کو بچانے والے کی حیثیت سے عوام کا رول خاص طور پر نمایاں ہو گیا۔ جب روسی عوام تاتاریوں کی غلامی کا جوا اتار پھینکنے کے لئے لڑے یا انھوں نے نپولین کے حملے کی مزاحمت کی تو یہی صورت حال تھی۔

عوام نے — خاص کر سوویت عوام نے — نازیت کا راستہ روک دیا، اسے تباہ کیا اور اس طرح تہذیب کو تباہی کے خطرے سے بچا لیا۔

چونکہ طبقاتی معاشرے میں عوام مختلف اور اکثر متضاد طبقات پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے انھیں طبقاتی لحاظ سے یکساں تشکیل خیال کرنا

غلطی ہے۔ لینن نے لفظ ''عوام،، کے استعمال کے متعلق آگاہ کیا جو عوام کے اندر طبقاتی نزاعات کو سمجھنے میں ناکامی پر پردہ ڈال سکتا ہے۔

آج بورژوا ملکوں میں عوام مشتمل ھیں مزدوروں، ترقی پسند دانشوروں، شہری اور دیہی پیٹی بورژوازی پر۔ کئی نوآزاد ملکوں میں اور ان ملکوں میں بھی جو اپنی آزادی کی سخت جدوجہد کر رہے ھیں عوام میں مقامی بورژوازی کے وہ کافی حلقے بھی شامل ھیں جو قومی مفادات کی خاطر جدوجہد میں حصہ لیتے ھیں۔ لیکن ان ملکوں میں تمام بورژوازی عوام کا حصہ نہیں ہے۔ نوآزاد ملکوں میں اس نام نہاد ''منیب بورژوازی،، (comprador) کو جو نوآبادیاتی طاقتوں سے ساجھا کرتی ہے اور اپنے لوگوں کے مفادات سے غداری کرتی ہے عوام سے جدا رکھنا چاھئے۔ منیب بورژوازی صریح طور پر عوام دشمن قوت ہے۔

سوشلزم میں حالت بالکل مختلف ہے۔ عوام میں ساری کی ساری آبادی شامل ہوتی ہے۔ یہ حیرت کی بات نہیں کیونکہ تمام عوام دشمن طاقتیں ختم کر دی جاتی ھیں اور معاشرہ دوستانہ طبقات — مزدوروں اور کسانوں پر مشتمل ھوتا ہے جن میں محنت کش (اپنی نوعیت کے لحاظ سے عوامی) دانش ور شامل ھوتے ھیں۔ لہذا جوں جوں سوشلزم تعمیر ھوتا ہے سماجی قوتیں مستحکم ھوتی جاتی ھیں۔ ایسے استحکام کی مثال سوویت عوام ھیں جنھوں نے نئے تاریخی اشتراک کی طرح تشکیل پائی۔ مختلف قوموں،

دو دوستانہ طبقات اور دانشوروں پر مشتمل انھیں بنیادی مفادات، سیاسی خیالات اور اخلاقی معیاروں کے اتحاد نے مستحکم کیا۔ یہ اتحاد عوام کے اندر طبقاتی جدوجہد کے امکان کو خارج کر دیتا ہے۔ سوویت یونین میں یہ سوشلزم کی ایک عظیم کامیابی ہے۔ سوویت عوام کا اتحاد جو سوویت کمیونسٹ پارٹی کے گرد مجتمع ہیں ظاہر کرتا ہے کہ ترقی‌یافتہ سوشلزم کس حد تک پختہ ہوگیا ہے جس میں کمیونزم تک عبور کےلئے لازمی شرائط پیدا کی جا رہی ہیں۔

(۲) تاریخ میں عوام‌الناس کا رول

تاریخ میں عوام کے رول کو سمجھنے کے لئے معاشرے کی مادی اور روحانی زندگی میں ان کی دین کو سمجھنا ضروری ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ عوام تمام مادی دولت کے پیدا کرنےوالے ہیں۔ ان ہی کی محنت سے ذرائع معاش حاصل اور پیداوار کے ذرائع پیدا کئے جاتے ہیں۔ اینگلس نے لکھا ہے کہ فطرت دولت کی ماں اور محنت اس کا باپ ہے۔ لیکن محنت ہے کس کی؟ کون محنت کے معروضات پر کام کرتا ہے اور فطرت کو از سر نو ترتیب دیتا ہے، اشیا کی فطری خصوصیات اور فطرت کی قوتوں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ انسان کی خدمت کریں؟ کون ایسی نئی خصوصیات اور

قوتیں تخلیق کرتا ہے جو فطرت میں موجود نہیں ہیں؟ یہ لوگ ہیں، محنت کش عوام جو کرۂ ارض پر سب سے زیادہ واجب التعظیم اور اہم‌ترین ہیں۔ عوام ہی اپنی محنت سے معاشرے کی ساری دولت پیدا کرتے ہیں۔

تو پھر عوام — سب سے پہلے محنت کش عوام — پیداوار کے نظام میں کیا رول ادا کرتے ہیں؟ ہم یاد کریں کہ مزدور جو مادی پیداوار میں مصروف ہوتے ہیں پیداواری قوتوں کا ایک حصہ ہیں۔ وہ زندہ محنت کے نمائندے ہیں۔ اس کے بغیر جو بے جان محنت ذرائع پیداوار میں تجسیم ہوتی ہے زندگی حاصل نہیں کر سکتی۔ یہ درست ہے کہ پیداواری قوتوں کا کردار منتخب کرنے کا انحصار انسانوں کی پسند پر نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود محنت کش عوام ہی محنت کے آلات کے ساتھ ربط میں آنے کے اپنے طریقے سے (انفرادی یا اجتماعی طور پر، تقسیم محنت کی بنیاد پر یا اس کے بغیر، سادہ یا پیچیدہ امداد باہمی کے ذریعے) درحقیقت پیداوار کا کردار معین کرتے ہیں اور اس طرح عام طور پر پیداواری قوتوں کا بھی۔ اور یہ مادی پیداوار کی ایک ضروری امتیازی خصوصیت ہے جو معاشرے کے ارتقا کو بڑی حد تک معین کرتی ہے۔

اب ہم پیداواری رشتوں میں محنت کش عوام کا رول دیکھیں گے۔ یہ فرض کرنا صحیح نہیں ہے کہ ایسے معاشی نظام میں جو لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہو

پیداوار کے رشتوں کی نمائندگی صرف ذرائع پیداوار کے مالک یعنی استحصال کرنےوالے کرتے ھیں اور اس میں مزدوروں کا کوئی دخل نہیں ھوتا۔ بلاشبہ سرمایے کی واضح ترین تجسیم سرمایہ‌دار ھیں۔ لیکن اپنی بورژوا شکل میں سرمایہ (مثلاً سودی سرمایے سے مختلف) صرف اس وقت تک وجود رکھتا ھے جب تک مزدور کی قوت محنت جنس تجارت ھوتی ھے جسے سرمایہ‌دار خرید سکتا ھے، جو سرمایہ‌دار خطوط پر منظم پیداوار کے عمل میں صرف ھوتی ھے۔ سرمایہ‌دار معیشت کے لئے قوت محنت اتنی ھی ضروری ھے جتنا بذات خود سرمایہ۔ قوت محنت کے مالک پرولتاری ھیں — ایک ایسا طبقہ جس کا تاریخ میں فیصلہ کن رول ھے اور جو ھمارے عہد میں عوام کی اکثریت پر مشتمل ھے۔

بورژوا طرز پیداوار پرولتاریہ کو پیدا کرتا ھے اور اسے عالمی تاریخی انقلابی قوت بناتا ھے۔ یہ مارکسی لیننی تعلیمات کا کلیدی نکتہ ھے۔

سرمایہ‌دار معاشرے کی پیداوار ھونے کی بدولت پرولتاریہ نئے معاشرتی رشتوں کا ترجمان ھے اور ایک ایسی قوت جس کے ھاتھوں سرمایہ‌داری کو تباہ ھونا ھے۔

پرولتاریہ یعنی سرمایہ‌دار معاشرے میں محنت کش عوام کا خاص حصہ مادی اشیا جو اس سماج کے لئے ضروری ھیں اور سرمایہ‌دارانہ منافع (اور اس کے ساتھ سرمایے کی ساری قوت) پیدا کرتا ھے۔ ساتھ ھی وہ

مستقبل کے معاشی رجحانات کا نمائندہ ہے اور پیداوار کے سماجی کردار کی اور دوسری مادی شرائط کی تجسیم ہے جو معیشت کے اشتراکی نظام کے لئے ضروری ہیں۔

اپنی تصنیف ''مقدس خاندان،، میں مارکس اور اینگلس نے پرولتاریہ کے رول کی تعریف بڑی صحت سے بیان کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ تاریخ کے لئے فرد کے، یہاں تک کہ ایک طبقے کے ارادے اہم نہیں ہوتے خواہ وہ اتنا مضبوط طبقہ ہو جتنا کہ پرولتاریہ۔ اہم یہ ہے کہ پرولتاریہ ہے کیا اور سرمایہ‌دار معیشت میں اپنے مقام کی بدولت وہ کیا رول ادا کرتا ہے۔ بحیثیت سرمایہ‌داری کی قبر کھودنے‌والے کے، معاشرے کو نجات دلانے‌والے کے اور سوشلزم تعمیر کرنے‌والے کے پرولتاریہ کے انقلابی رول کی بنیاد معروضی ہے۔ پرولتاریہ کا انقلابی کردار لازمی نتیجہ ہے اس کے مادی وجود کے حالات کا، سرمایہ‌دار معیشت میں اس کے مقام کا اور سرمایہ‌دار طرز پیداوار میں تضادات کا۔

عوام تمام مادی دولت پیدا کرنے‌والوں کے علاوہ تاریخ کے معروض اور عامل بھی ہوتے ہیں۔ معاشرے کی تاریخ سب سے پہلے عوام کی تاریخ ہے اور اس معنی میں عوام تاریخ کا معروض ہیں۔ ساتھ ہی انسان تاریخ کی تخلیق کرتے ہیں۔ وہ تاریخ کے خالق، اس کے عامل ہیں۔ وہ تاریخ کی تخلیق

من کی سوچ کی بدولت نہیں بلکہ سماجی ارتقا کے معروضی قوانین کے مطابق کرتے ہیں۔

عوام ہر انقلابی تبدیلی میں فیصلہ کن قوت ہوتے ہیں۔ تاریخ میں ہر انقلاب عوام نے انجام دیا ہے۔ ان انقلابوں نے بھی جنھیں چوٹی پر چھوٹے سے گروہ نے کئے موجودہ سماجی اداروں سے عوام کی بےچینی کا سہارا لیا۔

صدیوں تک استحصالی طبقات نے عوام کو تاریخی ارتقا میں براہ‌راست حصہ لینے سے روکنے کی کوشش کی لیکن وہ ہمیشہ کامیاب نہیں ہوئے۔ شدید ظلم نے عوام‌الناس کو اپنے آقاؤں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے پر مجبور کیا۔ فتحیاب پرولتاری انقلاب کے بعد ہی عوام‌الناس تاریخ میں پہلی بار تاریخی عمل کی سرگرم تعمیری قوت بن جاتے ہیں۔ اشتراکی معاشرہ جیسے جیسے ترقی کرتا ہے ویسے ویسے عوام کا رول تاریخ کے معمار کی طرح، کمیونسٹ سماج تعمیر کرنےوالی قوت کی طرح بڑھتا جاتا ہے۔

عوام انسان کی روحانی ثقافت کو فروغ دینے میں زبردست حصہ لیتے ہیں۔ عوام ہی نے زبان تخلیق کی جو خیالات کے اظہار اور ترسیل کا ذریعہ ہے۔ زبان کے بغیر ثقافت کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا۔ اسی کی بدولت مشترکہ کام کرنا ممکن ہوا۔ وہ تمام روحانی ثقافت کے پروان چڑھنے کی بنیاد بن گئی۔ زبان ہی لوک کہانیوں اور لوک گیتوں کا سرچشمہ ہوتی ہے جو ہر قومی ادب کا نقطۂ

آغاز ہے۔ عوام ھی نے شاندار نغمے، رقص، مجسمے، تصاویر، عمارتیں تخلیق کیں۔ ان ھی شاھکاروں سے پیشہور ادیب، شاعر، مصور، سنگتراش، موسیقی نگار اور ماھرین فن تعمیر وجدان حاصل کرتے ھیں۔ عوام نے اپنی محنت سے بیرونی دنیا کی بابت زبردست معلومات جمع کیں جن سے سائنس پیدا ھوئی۔

ابتدائی معاشرے میں دماغی کام جسمانی کام سے جدا نہیں ھوا تھا اس لئے روحانی ثقافت کے خالقوں کی حیثیت سے عوام کا رول عیاں ہے۔ جب معاشرہ طبقات میں بٹ گیا اور دماغی کام اور جسمانی کام ایک دوسرے سے علحدہ ھو گئے تو حکمراں طبقوں نے عوام کی تخلیقی سرگرمیوں کو محدود کرنے، انھیں روحانی ثقافت سے دور رکھنے اور خود روحانی ثقافت پر اپنی اجارہداری جمانے کی کوشش کی۔ قدرتی طور پر اس سے عوام کی روحانی سرگرمیوں میں رکاوٹیں ضرور پیدا ھوئیں لیکن وہ کبھی ختم نہیں ھوئیں۔ عوام جو تخلیقی صلاحیت کا مستقل سرچشمہ ھیں طبقاتی معاشرے میں بھی روحانی قدروں کے خالق ھوتے ھیں۔ روحانی ثقافت کے میدان میں تمام ممتاز ھستیوں نے اپنی تخلیقات کے لئے عوامی فن سے غیرمحدود خیالات اور شبیہیں حاصل کیں۔

(۳) نمایاں شخصیتوں کا رول

لہذا عوام تاریخی ارتقا کی فیصلہ کن قوت ھیں۔ اس کے باوجود تاریخ نے نمایاں شخصیتوں کے

بےشمار کارنامے محفوظ رکھے ھیں - ماضی میں مورخوں اور عمرانیات کے عالموں کا خیال تھا کہ عظیم افراد تاریخ کو فروغ دیتے ھیں اور عوام غیرمتحرک تودہ ھیں جسے عظیم افراد ھی حرکت میں لاتے ھیں - انھوں نے تمام عالمی تاریخ کو بادشاھوں، سپہ سالاروں، سیاست‌دانوں وغیرہ کے کارناموں تک محدود کر دیا - پلیخانوف نے صحیح کہا ھے کہ تاریخ کے متعلق کتابیں عظیم لوگوں کی سوانح عمریاں معلوم ھوتی تھیں -

ھر عہد میں ھر طبقہ عظمت کے بارے میں اپنے مخصوص خیالات رکھتا ھے - جاگیری حکمراں طبقے کے خیال میں عظیم آدمی کے لئے رئیس ھونے، خاص کر شاھی نسل سے تعلق رکھنے کی ضرورت تھی - لہذا تمام بادشاہ، شاھنشاہ وغیرہ عظیم تھے - بلاشبہ بعض حکمراں غیرمعمولی صلاحیت رکھتے تھے - لیکن ان کو انگلیوں پر گنا جا سکتا ھے - زیادہ‌تر بادشاہ اور بیگمات ذھین نہیں تھے - انھوں نے محض وراثتی حق کی بنیاد پر حکمرانی کی -

سرمایہ‌داری نے جاگیردارانہ مراعات ختم کیں اور دولت کو عظمت کی کسوٹی قرار دیا - لیکن کیا دولت سے کوئی آدمی نمایاں شخصیت بن سکتا ھے؟ ظاھر ھے نہیں بن سکتا - اس کے لئے کوئی ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ھے -

اگر ھم تاریخ کو تعصب کی عینک سے نہیں بلکہ سنجیدہ نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ھمیں تسلیم کرنا

پڑے گا کہ کافی تعداد میں ایسے مدبر، سیاست‌داں اور جنرل گذرے ہیں جنھوں نے بعض واقعات پر اپنی ذاتی چھاپ چھوڑی ہے۔

تاریخی مادیت اگرچہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ تاریخ میں فیصلہ کن رول عوام کا ہوتا ہے لیکن وہ عظیم انسانوں کے نمایاں رول سے انکار نہیں کرتی۔ تاریخی مادیت صرف اس پر زور دیتی ہے کہ تاریخ کے خالق عظیم انسان نہیں بلکہ عوام ہوتے ہیں۔ ماضی کے بعض عظیم انسان اس حقیقت کو سمجھتے تھے۔ ۱۸۶۹ء میں جرمنی کے ''آہنی چانسلر،، بسمارک نے اپنے دوستوں کا حوالہ دیتے ہوئے جنھوں نے واقعات پر اس کے اثر کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تھا کہا: ''ان واقعات پر میرا اثر جن سے میرا تعلق رہا ہے بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی کسی نے یہ توقع نہیں کی کہ میں تاریخ کی تخلیق کروں۔،،

خود نمایاں افراد تاریخ کی پیداوار ہوتے ہیں، معین سماجی حالات کی پیداوار جو انھیں اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کا موقع دیتے ہیں۔

پلیخانوف نے بالکل صحیح کہا کہ نپولین کے بہت سے مارشل فرانسیسی بورژوا انقلاب سے پہلے فوجی فن سے بالکل بےبہرہ تھے۔ ان میں سے ایک شمشیرزن تھا، دوسرا اداکار اور تیسرا حجام۔ جاگیرداری کے عہد میں کسی کو یہ توقع نہیں ہو سکتی تھی کہ

وہ کامیاب فوجی افسر بنیں گے۔ خود نپولین گمنام جنرل یا کرنل کی طرح مر گیا ہوتا۔

بلاشبہ نمایاں رول ادا کرنے کے لئے فرد کو نمایاں صلاحیتوں کا مالک ہونا چاہئے۔ لیکن بذات خود صلاحیتوں سے آدمی نمایاں شخصیت نہیں بن جاتا۔ صرف معین موزوں معاشرتی حالات میں صلاحیتوں کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

انسان تاریخی سرگرمیاں تن تنہا نہیں کرتے۔ سماجی عمل کرنے والے عوام ہوتے ہیں۔ جب کئی طبقات اس عمل میں شامل ہوتے ہیں تو عام طور پر ان میں سے ایک رہنما کا رول اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ جاگیرداری کے خلاف جدوجہد میں عوام کی رہنمائی بورژوازی نے کی۔ سامراج کے بدلے ہوئے حالات میں بورژوازی کے خلاف استحصال کئے جانے والے عوام کی جدوجہد کا رہنما پرولتاریہ ہے۔ جدوجہد میں کامیابی کی ضمانت کے لئے ہراول کو منظم کرنے کی ضرورت ہے جو اگواکار طبقے کے باشعور اراکین پر مشتمل ہو یعنی اس طبقے کی سیاسی پارٹی منظم کرنے کی ضرورت ہے۔ اپنے کام کے ساتھ ساتھ یہ پارٹی زیادہ تجربے کار اور باجوہر کارکن پیدا کرتی ہے — سیاسی رہنما۔

کمیونسٹ پارٹی کے رہنماؤں کے نمایاں رول کو تسلیم کرنے کا مطلب ان کے منصب، تجربے اور دوراندیشی کو تسلیم کرنا ہے۔ کمیونسٹ پارٹی کے رہنماؤں کی قوت کا سرچشمہ عوام الناس سے ان

کے قریبی رابطے اور محنت کش عوام کے بنیادی مفادات کو اظہار کرنے اور ان کے لئے لڑنے کی صلاحیت ہے۔

ساتھ ہی عوام مجہول تودہ نہیں ہوتے بلکہ بڑی تعداد میں انفرادی شخصیتیں، تاریخ کے زندہ اور سرگرم معمار ہوتے ہیں۔ تو پھر فرد کیا ہے، معاشرے سے اس کا تعلق کیسے ہوتا ہے؟

(۴) فرد کا جوہر سماجی رشتوں کا مجموعہ ہے

فرد کی معاشرتی نوعیت کے متعلق مارکسزم نے ایک بالکل نیا تصور پیش کیا ہے۔ اس کا نقطۂ آغاز انسان کا اپنے ماحول سے گہرا رابطہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مارکس سے قبل بھی فرد کی تشریح سماجی ماحول کے ساتھ اس کے قریبی تعلق سے کی گئی۔ مثلاً ۱۸ ویں صدی کے مادیت پسندوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن فرد کی مستند سائنسی تشریح پہلی بار مارکسزم نے پیش کی۔

مارکس نے ایک کلاسیکی فارمولا مرتب کیا جو فرد کے سماجی جوہر کو عیاں کرتا ہے۔ مارکس کے خیال میں فرد کا جوہر تمام معاشرتی رشتوں کی کل میزان ہے۔ اس فارمولے سے تجریدی بشریاتیت پر کاری ضرب لگتی ہے جس کے مطابق مادیت‌پسندوں اور عینیت پرستوں دونوں نے ان مخصوص

امتیازی خصوصیات کو دریافت کرنے اور ان کی درجہ‌بندی کرنے کی ناکام کوشش کی جو انسانی فطرت میں جبلی ھیں۔ اکثر ایسا ھوا کہ ان کی فلسفیانہ اور عمرانیاتی تصانیف میں آدمی بنیادی طور پر انجیلی آدم کا نمونہ تھا۔

اگر آدمی بنیادی طور پر سماجی رشتوں کی میزان ھے تو ظاھر ھے ھر انسان اپنے عہد کی اولاد ھے، اپنے صنعتی، طبقاتی، خاندانی، قومی، سیاسی، قانونی، مذھبی اور دیگر سماجی رشتوں کا نمائندہ ھے۔ تو کیا فرد سماجی رشتوں کا محض میکانکی ذریعہ ھے؟ مارکسی لیننی نقطۂ نظر سے ایسا بالکل نہیں ھے۔ تاریخی عمل میں انسان سرگرمی سے حصہ لیتا ھے اور جہاں تک نمایاں شخصیتوں کا تعلق ھے تو وہ دوسروں کے لئے مشعل راہ ھوتی ھیں۔ گورکی نے ایک کردار دانکو کو اس طرح پیش کیا ھے کہ وہ اپنے جلتے ھوئے دل سے اپنے لوگوں کے لئے راستہ منور کر رھا ھے۔

انسانی فطرت کے اس معاشرتی تصور میں شخصیت کے اظہار اور بھرپور ھونے کی جانب مارکسی رسائی پوشیدہ ھے۔ فرد سماجی رشتوں کے سیاق و سباق میں وجود رکھتا ھے اور پروان چڑھتا ھے اور ان کے ذریعے سے اپنے آپ کا سرگرمی سے اظہار کرتا ھے۔ جہاں تک شخصیت کے بھرپور ھونے کا سوال ھے تو اس کا تعلق دوسرے لوگوں کے ساتھ اس کے رابطوں سے ھے۔ رابطے جتنے زیادہ گوناگوں اور

گھرے ہوتے ہیں اور فرد انہیں جتنی زیادہ سرگرمی
سے قائم رکھتا ہے اتنی ہی زیادہ ترقی‌یافتہ اس کی
شخصیت ہوتی ہے۔ یہاں یہ بتانے کی ضرورت ہے
کہ ان عناصر کو فرد سے باہر خیال نہیں کرنا
چاہئے۔ مثلاً ہر شخص کی سرگرمی ذاتی خصوصیت
ہوتی ہے لیکن اس کے معاشرتی معنی ہوتے ہیں۔
معاشرتی ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں — مثلاً
ابتدائی برادری‌والے نظام میں — فرد ہم عصر انسان
کے مقابلے میں معاشرے سے زیادہ جڑا ہوا تھا۔ اس
کا سبب یہ ہے، جیسا کہ مارکس نے بتایا، کہ فرد
نے اپنے رشتوں کی پوری طرح نشوونما نہیں کی تھی،
اس لئے آزاد معاشرتی قوتوں کی طرح انہیں اپنے مقابل
میں نہیں رکھ سکتا تھا۔ فرد کی معاشرتی قوتوں سے
یہ بیگانگی جو اس کے مدمقابل ہوتی ہیں تہذیب
کے آغاز میں شروع ہوتی ہے۔ اور یہ عمل روزافزوں
پیچیدہ ہوکر انسانیت کی ساری تاریخ میں، ترقی‌یافتہ
کمیونسٹ معاشرے تک میں ہوتا رہتا ہے۔ اس
عمل کی منزلیں کیا ہیں؟ اس کا جواب مارکس نے
دیا ہے۔

”ذاتی انحصار (شروع میں بالکل ابتدائی) کے
رشتے معاشرے کی پہلی شکلیں ہیں جن میں انسان کی
بارآوری بڑی حقیر حد تک نشوونما پاتی ہے اور
وہ بھی جدا جدا نقطوں پر۔ ذاتی آزادی جو اشیا سے
انحصار پر مبنی ہے دوسری اہم شکل ہے جس میں
جامع سماجی استحالے، عالمگیر رشتوں، ہمہ پہلو

30—1027

ضروریات اور عالمگیر صلاحیتوں کا نظام پہلی بار تشکیل پاتا ہے۔ آزاد انفرادیت، جو افراد کے ہمہ پہلو ارتقا اور بحیثیت مشترکہ جائداد کے ان کی مشترکہ اجتماعی بارآوری کی ماتحتی پر مبنی ہوتی ہے، تیسری منزل ہے۔،،*

معاشرے اور فرد کے درمیان رشتوں کے یہ تین نمونے انسان کے معاشرتی جوہر کی تشکیل اور فروغ کی منزلیں ہیں۔ سرمایہ‌داری انسانوں کے درمیان ذاتی تعلقات کو تباہ کر دیتی ہے اور انھیں اشیا کی دنیا کے اندر رشتوں میں بدل دیتی ہے۔ اشیا بحیثیت اجناس‌تجارت انسان پر غالب رہتی ہیں اور ان کے رشتے معین کرتی ہیں۔ محنت کی سرمایہ‌دارانہ تقسیم اور مشین بند پیداوار نے ایک ایسا انسان پیدا کیا ہے جو جزوی طور پر صنعتی یا جزوی طور پر معاشرتی کارمنصبی انجام دے سکتا ہے لیکن معاشرے میں ایک انسانی ہستی کی حیثیت سے اپنے آپ کو بروئے کار نہیں لا سکتا۔ صرف کمیونزم انسان کے تاریخی ارتقا کی اس تمام پیداوار کو ختم کر دیتا ہے جو اس کی آزاد شخصیت کو اپاہج بناتی ہے اور اسے ایک مکمل اور ہم آہنگ شخصیت میں ڈھالتا ہے۔

---

* ،،مارکس اور اینگلس کی دستاویزات،،، باب ۴، ماسکو ۱۹۳۵ء، صفحات ۸۹، ۹۱ -

مکمل اور ہم آہنگ شخصیت کیا ہے؟

ممتاز فرانسیسی یوٹوپیائی چارلس فورئیے (۱۷۷۲ء تا ۱۸۳۷ء) اور دوسرے یوٹوپیائی سوشلسٹوں نے انسانی شخصیت کی بھرپور اور ہم‌آہنگ نشوونما کا مسئلہ مختلف پیشوں کے قانون سے عملی طور پر حل کرنے کی کوشش کی۔ یہ قانون حقیقی طور پر وجود رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کئی پیچیدہ ہنر سیکھ لے تو وہ مختلف انسان بن جائے گا۔ اس کی شخصیت کا یک‌طرفہ‌پن اور بگاڑ کچھ حدتک دور ہو سکتا ہے۔ فورئیے کو امید تھی کہ اس طرح ازمنۂ وسطی کے کاریگر کی شخصیت کو جو سالمیت حاصل تھی اسے دو بارہ پیدا کیا جائے۔ افسوس ہے کہ یہ رومانی خواب تھا جو کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوا۔ مشین بند پیداوار کے دور میں پرولتاریہ کو پھر ازمنۂ وسطی کا کاریگر بنانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر ایسی رجعت ممکن بھی ہو تو یہ فرد کے لئے اور معاشرے اور فرد کے درمیان رشتوں کے لئے تاریخی ارتقا میں الٹا قدم ہوگا۔

لہذا مختلف پیشے سیکھنے سے فرد کچھ نشوونما تو پا سکتا ہے لیکن فرد کے بھرپور اور ہم‌آہنگ ارتقا کا مسئلہ بالکل حل نہیں ہو سکتا۔ تو پھر اس کا کیا حل ہے؟

عمرانیات کے بورژوا عالم پوری قوم کے لئے

اس مسئلے کا حل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ وہ معاشرے کو دو حصوں میں بانٹتے ہیں — ایک طرف جتے ہوئے بیل کی طرح عام لوگ ہیں اور دوسری طرف تخلیقی چیدہ افراد۔ بورژوا عالموں کی رائے میں صرف ایسے ہی افراد ہم‌آہنگ نشوونما پا سکتے ہیں۔ لیکن کیا معاشرہ اس کی اجازت دے سکتا ہے کہ تمام محنت کش عوام غلام بن جائیں تاکہ مٹھی بھر چیدہ لوگ صرف دماغی کام میں اپنے آپ کو مصروف رکھیں؟ کیا اس طرح فرد کی بھرپور نشوونما ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ یوٹوپیا ہے اور فورئے کے نیک خواب کے برعکس رجعت پرست یوٹوپیا ہے۔

تو ہم انسان کی فطرت کے بھرپور اور ہم‌آہنگ ارتقا کا حقیقی پروگرام کہاں تلاش کریں؟ لینن نے فورئے کے یہ الفاظ کیوں دہرائے کہ مستقبل کے معاشرے میں ہر شخص ہر کام کرنا جانے گا؟ کیا یہ ممکن ہے؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انسان محنت کو پیشہ‌ورانہ بناتا رہے گا۔ تو پھر فرد کی نشوونما کیسے کی جائے؟

اپنی سرگرمی کے تمام بنیادی پہلوؤں میں انسان تخلیقی شخصیت ہو سکتا ہے اور اسے ہونا چاہئے۔ لہذا مسئلے کا حل کمیتی لحاظ سے نہیں (کئی پیشے) بلکہ کیفیتی لحاظ سے کرنا چاہئے: کام کو تخلیقی بنایا جائے، انسان کو خالق بنایا جائے، عام سرگرمی کو تخلیقی کام میں بدلا جائے۔ تب محنت محض معاشی ضرورت نہیں رہے گی بلکہ اسے سماج کا ہر

صحت مند رکن اپنے لئے اشد ضرورت محسوس کریگا۔
تو اب ہم انسان کی ہمہ پہلو نشوونما کا مسئلہ
کیسے حل کریں؟

پہلے تو اس مسئلے کی جانب یوٹوپیائی اور
چیدہ افراد کی رسائی کو خیرباد کہنا چاہئے۔ انسان
کی ہمہ دانی کو اس کے اہم‌ترین کارہائے منصبی
کے نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہئے۔ وہ کیا ہیں؟ انسان
کو تخلیقی، سماجی کارکن، خوش‌اخلاق، انتہائی
مہذب اور جسمانی طور پر مضبوط ہونا چاہئے۔
سوویت کمیونسٹ پارٹی کے پروگرام میں یہ تمام باتیں
سوویت یونین میں کمیونزم کی تعمیر کی موجودہ
منزل کے سیاق و سباق میں پیش کی گئی ہیں۔ اس
پہلو سے ہمہ‌دانی کا مطلب یہ ہے کہ فرد جہاں
تک اس کی سرگرمی اور رویے کا تعلق ہے سرگرمی
سے، تخلیقی طور پر اور اجتماعیے کے رکن کی
طرح عمل کرے اور اس سے اس کو بلندترین سکون
ملے۔ کیا اس کا مطلب کمیونسٹ فرض کی قربان‌گاہ
پر انفرادی مفادات کی بھینٹ چڑھانا ہے؟

کمیونسٹ نظریۂ جہاں بینی اور کمیونسٹ فریضہ
فرد کی اخلاقی ساخت کے لئے بہت اہم ہیں۔ پھر
بھی فرد کے جامع ارتقا کے پروگرام کو محض کمیونسٹ
فریضے کی بجاآوری نہیں کہا جا سکتا۔ اناتولی
لوناچارسکی (سوویت ریپبلک کے پہلے وزیر تعلیم) نے
فرائض کی جانب مثالی رویے کے بارے میں لینن کے
وہ الفاظ نقل کئے ہیں جو انہوں نے گفتگو کے دوران

میں ایک بار کہے تھے۔ لینن نے کہا تھا: کیا آپ کو سیب کے درخت سے یہ کہنے کی ضرورت ہے کہ پھل کی افزائش کرنا اس کا فرض ہے؟ جب کمیونسٹ فریضہ فرد میں رچ بس گیا ہے تو وہ اس کے لئے فریضہ نہیں رہا بلکہ آزاد فرد کی اندرونی ضرورت بن گیا۔ یہی ضرورت کمیونسٹ معاشرے کے ہر رکن کا جزو لاینفک ہو جائے گی۔

آٹھواں باب
معاشرتی شعور اور معاشرتی ہستی

(۱) معاشرتی شعور کی شکلیں

کیا یہ کہنا کہ معاشرتی شعور معاشرتی ہستی کا انعکاس کرتا ہے ضرورت سے زیادہ سہل نگاری تو نہیں ہے؟ انسانیت کی روحانی زندگی بےحد پیچیدہ ہے، تو کیا اسے اس فارمولے کی سطح تک گھٹایا جا سکتا ہے؟ کمیونسٹ دشمن اکثر اسی طرح مارکسی قول پر حملہ کرتے ہیں۔ عام طور پر کیا کوئی شخص روحانی ثقافت کو جو کثیر شکلی ہے ایک نظام میں جکڑ سکتا ہے اور اسے مختلف سطحوں اور شکلوں تک پست کر سکتا ہے؟ ہمیں ان مسائل پر غور کرنا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ آیا انسانی روحانی ثقافت کی بنیادی شکلوں کو جدا کیا جا سکتا ہے۔

یہاں پہلی چیز جس سے ہم دوچار ہوتے ہیں انسانی معاشرے کی زندگی کے اس مخصوص میدان کی پیچیدگی اور کثیر پہلوپن ہے۔ وہ لوک گیتوں،

رزمیه داستانوں، شاعری، ادبی تخلیقات، موسیقی، سنگ تراشی، مصوروں کے شاهکاروں، سائنسی دریافتوں اور ایجادوں، مقولوں اور ضرب‌المثلوں کو محیط کرتا ہے۔ بایں همه یه بظاهر زبردست بوقلمونی نه تو بےترتیب ہے اور نه من‌مانی۔ مدت هوئی کئی عالم کہه چکے هیں که روحانی ثقافت معاشرے میں موجود مادی حالات کی عکاسی کرتی ہے۔ لیکن صرف مارکسزم اس خیال کو سائنسی طور پر مرتب کرسکا۔

بذات خود روحانی ثقافت کا تصورکلی ذرا مبهم ہے۔ یہی سبب ہے که مارکسیوں نے اس کی جگه زیاده درست تصورکلی پیش کیا ہے — معاشرتی شعور۔ اس طرح وه اس حقیقت کو اجاگر کرنا چاهتے هیں که روحانی ثقافت کی تمام پیداوار انسان کے شعور کی سرگرمی کا نتیجه ہے۔ اور چونکه انسان دوسرے لوگوں سے الگ تهلگ نہیں رهتا بلکه کئی طریقوں سے معاشرے سے مربوط هوتا ہے اس لئے اس کی باشعور زندگی سماجی شعور کی طرح اور معین معاشرے کے اراکین کے مجموعی شعور کی طرح ظاهر هوتی ہے۔

مارکسزم کا فلسفه مادیت ہے۔ اس کا مطلب یه هوا که مارکسزم غوروفکر اور مادے کے درمیان، مادی هستی اور ذهنی سرگرمی کے درمیان تعلق کے مسئلے کو مادے کے حق میں حل کرتا ہے۔ ماده اول قرار دیا جاتا ہے اور شعور ثانوی۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس عام فلسفیانه اصول

کی توضیح یہ ہے کہ معاشرتی ہستی مقدم ہے اور معاشرتی شعور ثانوی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معاشرتی ہستی یعنی انسان کی معاشی مادی سرگرمی، مادی پیداوار اور پیداوار کے عمل کے دوران میں لوگوں کے درمیان رشتے انسانوں کی روحانی سرگرمی کی بنیاد ہیں۔ معاشرتی شعور یعنی معاشرے کی روحانی، نظریاتی زندگی، لوگوں کے گوناگوں تصورات، خیالات، سیاسی، قانونی، اخلاقی اور دیگر نظریات معاشرتی ہستی کی عکاسی کرتے ہیں۔

اب ہم معاشرتی شعور سے بحث کریں گے اور اس کی بنیادی امتیازی خصوصیات پر روشنی ڈالیں گے۔ اس سلسلے میں ہمیں جو بات نمایاں نظر آتی ہے وہ مختلف ریاستوں، بااثر سیاسی پارٹیوں کی پالیسی اور سیاسی تصورات اور نظریات کی بوقلمونی ہے۔ سیاسی عقائد، تصورات، خیالات اور پروگراموں کا کثیرپہلو پیچیدہ مجموعہ ہی معاشرتی شعور کی سیاسی شکل ہوتا ہے۔

معاشرتی شعور کی دوسری شکل جس کا سیاسی شکل سے قریبی تعلق ہے قانون ہے۔ وہ انسانی طرز عمل کے اصولوں اور ضابطوں کا مجموعہ ہے جس کی ریاست تصدیق کرتی ہے۔ قانون حکمراں طبقے کی مرضی کا اظہار ہے اور ریاست اسے جبر کی وسیع مشینری کے ذریعے سختی سے نافذ کرتی ہے۔

لیکن معاشرتی رویے کے ایسے اصول بھی ہیں جنھیں ریاست لازمی طور پر نافذ نہیں کرتی۔

رویے کے ایسے اصول، اچھے اور برے، صحیح اور غلط کے ایسے معیار بھی ھیں جن پر روایت کے مطابق عمل کیا جاتا ھے اور رسم و رواج، رائے عامہ اور مجموعی طور پر معاشرے یا ایک گروہ کا اثر انھیں عائد کرتے ھیں۔ طرز عمل کے ایسے اصولوں اور خیالات کا مجموعہ معاشرتی شعور کی وہ شکل ھے جسے اخلاقیات یا ضابطۂ اخلاق کہتے ھیں۔

تازہ مطبوعات، تصویروں، فلموں، ڈراموں سے شناسائی جدید انسان کی زندگی کا ایک اٹوٹ حصہ ھے۔ کتابیں، فلم، تصاویر، ڈرامے یا تو خوشی کے یا منفی جذبات پیدا کرتے ھیں، وہ غوروفکر کو ابھارتے ھیں۔ ثقافتی زندگی کے اس میدان میں گوناگوں سرگرمیاں معاشرتی شعور کی اس شکل پر مشتمل ھوتی ھیں جسے فن کہا جاتا ھے۔

جدید انسان کی زندگی معاشرتی شعور کی ایسی شکل سے بھی خالی نہیں ھو سکتی جیسی کہ سائنس۔ ھمارے اردگرد متنوع دنیا کے متعلق سائنسی تصورات کے بغیر اس کی زندگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ سائنس سے ھمارا گہرا تعلق ھے۔ ھم فطرت، معاشرے اور غوروفکر کی جانب سائنسی رسائی کی حمایت کرتے ھیں، غیرسائنسی طریقوں کے خلاف جدوجہد کرتے ھیں اور فخر سے کہتے ھیں کہ ھم سائنسی‌وٹکنیکی انقلاب کے دور میں رھتے ھیں۔ معاشرے میں سائنس کے رول کے متعلق ھم پہلے بحث کر چکے ھیں۔

معاشرتی شعور کی ایک خاص شکل فلسفہ ھے۔

یہ ہمیں دنیا کا عام تصور اور ایک عام تصویر پیش کرتے ہیں، ایک سالم پیچیدہ نظام کی طرح حقیقت کا علم فراہم کرنے اور دنیا کا مطالعہ کرنے کے لئے منہاجیات پیش کرنے میں مدد دیتا ہے۔

فلسفہ معاشرے، طبقات اور معاشرتی گروہوں کی زندگی میں زبردست رول ادا کرتا ہے۔ ہمیں صرف یہ یاد کرنے کی ضرورت ہے کہ عظیم فرانسیسی انقلاب میں بورژوازی ان نعروں کے ذریعے فتحمند ہوئی جنھیں ۱۸ ویں صدی کے مادیت پسندوں اور روشن خیالی کے بانیوں نے پیش کیا تھا۔ ہم یہ بھی اضافہ کردیں کہ مارکسی لیننی فلسفہ کمیونزم کی نظریاتی بنیاد ہے۔ اس سے معاشرے میں فلسفے کی بڑی اہمیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

وعظ، عبادت، مختلف مذہبی رجحانات کے حامیوں میں تنازعات وغیرہ معاشرے کی روحانی زندگی میں ایک رول ادا کرتے ہیں۔ مارکسی فلسفے میں معاشرتی شعور کی اس شکل کو مذہبی شعور کہا جاتا ہے۔

یہ ہیں انسان کی روحانی سرگرمی یا معاشرتی شعور کی خاص شکلیں۔ اب ہم یہ دیکھیں گے کہ سماجی ہستی سے ان کا کیا تعلق ہے۔ چونکہ طبقاتی معاشرے میں — جیسا کہ ہمارا موجودہ سماج ہے — سیاسی خیالات کو اہم مقام حاصل ہے اس لئے ہم معاشرتی شعور کی اس مخصوص شکل سے اپنی چھان بین کی ابتدا کرتے ہیں۔

قدیم یونانی سوانح نگار پلوٹارک لکھتا ہے کہ

مقدونیہ کے بادشاہ فلپ کا بیٹا سکندر اپنے باپ کی فوجی سہموں کو تردد سے دیکھتا تھا۔ فلپ نے یونان کے ایک شہر کے بعد دوسرے شہر کو مقدونیہ سے ملحق کر لیا۔ ان میں سے بعض نے طویل محاصرے کے بعد ہتیار ڈالے اور دوسروں پر دھاوا بول کر قبضہ کیا گیا۔ اکثر شہر کا دروازہ کھولنے کےلئے فلپ شہریوں کو رشوت بھی دیتا تھا۔ فاتح بادشاہ اکثر کہا کرتا تھا کہ سونے سے لدا ہوا گدھا کسی بھی شہر کو سر کر سکتا ہے۔

جب پورا یونان فلپ کا مطیع بن گیا تو اس نے ایران کے خلاف سہم کے منصوبے بنانے شروع کر دئے۔ یہ سن کر اس کے جاہ طاب بیٹے سکندر نے تلخی سے کہا کہ اس کا باپ سب پر قبضہ کرلےگا اور اس کے لئے کوئی کارھائے نمایاں انجام دینے کےلئے کچھ بھی باقی نہیں رہےگا۔ خود سکندر فتوحات کے خواب دیکھتا تھا، وہ اپنے آپ کو عالمی سلطنت کا بانی تصور کرتا تھا۔

پھر ایسا ہوا کہ فلپ اچانک قتل کردیا گیا اور سکندر کو اپنے جاہ طلب منصوبے پورے کرنے کا موقع مل گیا۔

۳۳۴ قبل مسیح میں مقدونیہ کے سکندر کی عمر بیس برس کی تھی۔ وہ اپنی فوج کو ایشیائے کوچک لے گیا۔ ۹ سال تک (۳۳۴ ۳۲۵ قبل مسیح تک جاری رہی) ایشیائے کوچک، مصر، دجلہ و فرات کی وادی، وسطی ایشیا اور شمالی ہندوستان کے لوگ

خونی لڑائیاں لڑتے رہے۔ سکندر نے بےرحمی سے اپنے منصوبے پورے کئے۔ جس نے بھی مزاحمت کرنے کی جرأت کی اس کے ساتھ بےرحمی کا رویہ اختیار کیا گیا، بےشمار لوگ قتل کئے گئے یا انھیں غلام بنا لیا گیا۔

سکندر اعظم نے اپنے خوابوں کی سلطنت قائم کرلی۔ اس نے ایرانی سلطنت کو مسمار کر دیا اور اس کے علاقے ملحق کر لئے، وسطی ایشیا کے بڑے حصے کو فتح کرلیا اور مصر پر اپنی حکمرانی قائم کرلی۔ سکندر اعظم کی سلطنت زیادہ دنوں تک قائم نہیں رہی۔ ۳۲۵ قبل مسیح میں جب تھکی ھاری فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا تو سکندر اعظم نے مجبور ہوکر اپنی مہم ختم کر دی۔ ۳۲۳ قبل مسیح میں وہ بخار میں مبتلا ھوکر مر گیا۔ کفن دفن ختم ھونے سے پہلے ھی اس کے جنرلوں میں اقتدار کی تکابوٹی ھونے لگی۔ اور جلد ھی یہ بظاھر زبردست سلطنت چھوٹی چھوٹی بادشاھتوں میں بٹ گئی اور سکندر کے ساتھی ان کے حکمراں بن گئے۔

اب ھم اس معاملے کو مختلف زاویے سے دیکھیں گے۔ کئی مورخوں اور ماھرین عمرانیات نے بھی ایسا ھی کیا ھے۔ فلپ نے مقدونیہ کے تحت یونان کو متحد کرنے کا فیصلہ کیا اور اسے پورا کرنے میں کامیاب رہا۔ سکندر اعظم ایک عالمی سلطنت قائم کرنا چاھتا تھا۔ اور یہ اس نے لوگوں

کو خونی جنگوں میں جھونک کر حاصل کی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک سیاسی رہنما کے ذہن میں کوئی خیال آتا ہے اور بالآخر وہ اسے عملی جامہ پہنا دیتا ہے۔ تو پھر خیال پہلے آتا ہے اور اس کے بعد لوگوں کا عمل جو معاشرتی ہستی کی تبدیلی کا سبب بنتا ہے۔

ظاہر ہے سیاست دانوں کے افعال اور سیاسی خیالات و نظریات کے اثر کی بنا پر عالمی تاریخ کی وضاحت کرنے سے زیادہ اور کوئی آسان‌تر چیز نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ پلوٹارک ایتھنس کے عروج کو جو قدیم یونان کا ایک خاص شہر تھا داستانی سورما تھیسیوس سے اور سلطنت‌روم کے قیام کو ایک اور داستانی ہیرو رمولس سے وابستہ کرتا ہے۔

لیکن اگر عالمی تاریخ کو گہری نظر سے دیکھا جائے اور ان اسباب کا کھوج لگایا جائے جنھوں نے نمایاں شخصیتوں کو ترغیب دی تو مندرجہ بالا توضیحات بالکل سطحی معلوم ہوتی ہیں۔ ہم ان ٹھوس حقائق کا مطالعہ کریں گے جن کا مقدونیہ کے فلپ اور اس کے بیٹے سکندر اعظم کی سرگرمیوں سے تعلق تھا۔

تاریخ میں فلپ کا نام اس لئے محفوظ ہے کہ اس نے یونان کو متحد کیا۔ لیکن اس اتحاد کے لئے حالات کیسے تھے؟ شہری ریاستوں کے درمیان جنگوں نے یونان کو کمزور بنا دیا تھا۔ جنگوں کے دوران میں انگوروں کے چمن اور پھلوں کے باغات

کاٹ ڈالے جاتے تھے، فصلیں تباہ کردی جاتی تھیں، شہروں اور موضعوں کو آگ لگا دی جاتی تھی۔ ہلاکت آمیز جنگوں نے یونان کو تباہ و برباد کردیا تھا۔ کئی مورخوں نے لکھا ہے کہ گاؤں کھنڈر بن گئے تھے، کھیتوں میں گھاس پھوس اگ آئی تھی، زیتون کے درختوں کے کنج کی جگہ سیاہ ٹھنٹھ کھڑے تھے۔ یونان کے کمزور ہونے کا ایک سبب یہ تھا۔ لیکن ایک اور وجہ بھی تھی جو غلامی نظام کے جوہر سے وابستہ تھی۔ جب ہلاکت آمیز جنگیں ہو رہی تھیں تو غلاموں کی تعداد بڑھتی رہی اور اس لئے آزاد کسان اور دستکار تباہ ہو گئے۔ غلاموں کا رکھنا بہت سستا تھا۔ آقا بڑی ورکشاپوں میں غلاموں کی سستی محنت استعمال کرکے پیدا کی ہوئی اشیا کو دستکاروں اور کسانوں کے مقابلے میں زیادہ سستی بیچ سکتے تھے۔ اس لئے چھوٹی ورکشاپیں بند ہونے لگیں اور بڑی ورکشاپوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ جب کسان تباہ ہو گئے تو دولت مندوں نے ان کی زمین خریدلی۔

عوام‌الناس نے بغاوتیں کیں۔ کورنتھ میں غریبوں کی بغاوت آج بھی تاریخ میں محفوظ ہے۔ باغیوں نے سڑکوں پر دولت‌مند لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا، ان کے گھر تباہ کردئیے۔ لیکن آخرکار دولت مند فاتح رہے اور انھوں نے بغاوت کو بےرحمی سے کچل دیا۔ ارسطو بیان کرتا ہے کہ دولت مندوں نے یہ قسم کھائی تھی: ”میں قسم کھاتا ہوں کہ

31*

عوام کا ہمیشہ دشمن رہوں گا اور انہیں حتی الامکان ضرر پہنچاؤں گا،،۔

دولت مندوں اور غریبوں کے درمیان باربار تصادموں نے بھی قدیم یونانی شہروں کی تباہی بڑھائی۔ غلاموں کے دولت مند آقا کسی بھی ریاست کا اختیار قبول کرنے کو تیار تھے بشرطیکہ وہ غلاموں اور غریبوں پر ان کے اختیار کی حفاظت کرے۔ چنانچہ پڑوس کی مقدونیہ کی بادشاہت سے انھوں نے اپنی امیدیں وابستہ کر دیں جو روزبروز طاقتور ہوتی جا رہی تھی۔

ان حالات نے فلپ کے سامنے مقدونیہ کے تحت یونانی شہروں کو متحد کرنے کا راستہ ہموار کر دیا۔ اس نے اس حقیقت سے فائدہ اٹھایا کہ شہری ریاستوں کے درمیان تباہ کن جنگوں نے یونان کو کمزور بنا دیا ہے اور اس حقیقت سے بھی کہ غلاموں کے کئی آقا اپنے آبائی شہروں کی آزادی کے مقابلے میں اپنی دولت سے زیادہ محبت کرتے ہیں اور اس کی حکمرانی قبول کرنے کو تیار ہیں۔

اب ہم فلپ کے بیٹے سکندر اعظم سے بحث کرتے ہیں۔ یہاں بھی ہمیں وہ اندرونی اسباب ملتے ہیں جو قدیم یونان کی معاشرتی ہستی میں موجود تھے اور جنھوں نے سکندر اعظم کی سرگرمیاں معین کیں۔ چوتھی صدی قبل مسیح میں یہ اچھی طرح واضح ہو گیا تھا کہ یونان میں غلامی کے ارتقا کے اندرونی ذرائع ختم ہوتے جارہے ہیں۔ اسے مزید فروغ دینے

کے لئے غلامی کے سماج کو مسلسل غلام فراھم کرنے کی ضرورت تھی۔ یونان میں زیادہ‌تر آزاد غریب لوگ یا تو غلام بنا لئے گئے تھے یا بھاڑے کے سپاھیوں کی طرح مختلف فوجوں میں بھرتی کرلئے گئے تھے۔ یونان کی سرحدوں کے آگے غلام حاصل کرنے کے ذرائع وسیع تھے — جنگوں میں فتح حاصل کرکے اور غلام بناکر۔

اگر ھم سکندراعظم کی جنگوں کے فروغ کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں تو اس کی فوجی مہم میں ایک واضح رجحان ملتا ھے۔ ھر بار جب وہ لڑائی میں فاتح رھا تو غلاموں کی بڑی تعداد یونان بھیجی گئی۔ جب اس نے ایران پر فتح حاصل کی تو ۶۰ ھزار غلام یونان بھیجے گئے۔ دوسری کامیاب لڑائی کے بعد ۹۰ ھزار غلام روانہ کئے گئے۔ ھر شہر پر قبضہ کرنے کے بعد غلاموں کی تعداد بڑھتی گئی۔

ٹھوس تاریخی ثبوت، سیاسی رھنماؤں کے خیالات و مقاصد کا گہرا مطالعہ دکھاتا ھے کہ شعور ھستی کی عمل پذیری کے علاوہ اور کچھ نہیں ھے اور انسانوں کی ھستی ان کی زندگی کا حقیقی عمل ھے۔ اسے ھم نے دو ممتاز سیاسی رھنماؤں — مقدونیہ کے فلپ اور سکندر اعظم کی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ھے۔ روحانی ثقافت کے مختلف نتائج کے تجزیے کی جانب اس رسائی سے ثابت ھوتا ھے کہ ھر شعبے

میں شعور کی سرگرمی کے نتائج ہمیشہ معاشرتی ہستی کا انعکاس کرتے ہیں۔

لیکن انسانی ثقافت انتہائی مالامال اور گوناگوں ہے۔ اب ہم دیکھیں گے کہ روحانی ثقافت کے دوسرے شعبوں کی مثالیں بھی اس کی تصدیق کرتی ہیں یا نہیں۔

(۲) معاشرتی نفسیات اور نظریات

ابھی تک ہم نے انسان کی ذہنی سرگرمی کے صرف ایک حصے سے بحث کی ہے — سیاسی خیالات اور سیاسی شعور سے۔ وہ معاشرتی ہستی کے معین پہلوؤں اور معین سماجی ضرورتوں کا انعکاس کرتے ہیں۔ لیکن ذہنی سرگرمی انتہائی پیچیدہ ہے اور اسے صرف سیاست کی سطح تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی روحانی ثقافت میں ہم معاشرتی شعور کے ایسے حلقے یا شکلیں دیکھ سکتے ہیں جیسے اخلاق، فن، مذہب، سائنس، فلسفہ اور قانون۔ تجربے سے ہم جانتے ہیں کہ ہماری زندگی میں اخلاقیات پر منحصر طرز عمل کے مختلف اصولوں، فن کی تخلیقات، مذہبی عقائد، فلسفیانہ تصورات، قانون کے پیش کردہ طرز عمل کے ضابطوں اور سائنس کا بہت بڑا رول ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے: کیا معاشرتی شعور کی یہ شکلیں سیاسی خیالات کی طرح ناگزیر طور پر

معاشرتی هستی کا انعکاس کرتی هیں؟ کیا معاشرتی هستی کے انعکاس کا ضابطه ان پر بھی صادق آتا ہے؟

سب سے پہلے همیں یه پیش‌نظر رکھنا چاهئے که محض کم و بیش نظریاتی طور پر ترتیب دئے هوئے خیالات مثلاً سیاسی تصورات، فلسفیانه نظریات، پیچیده اخلاقی ضابطوں وغیره کا تجزیه کرنا بالکل نا کافی ہے۔ انسانی معاشرے میں انسانوں کے اندازِ طبع اور احساسات کو بڑا دخل ہے۔ اور اس حقیقت کو سمجھنا بےحد ضروری ہے که تمام نظریات کی ایک جڑ هوتی ہے، یعنی معین دور کی نفسیات جو اس معین دور کی امتیازی خصوصیت ہے، اس معین دور کے طریقوں، رسموں، اخلاق، احساسات، خیالات، خواهشات اور مقاصد کا مجموعه۔

پیداواری قوتوں کی نشوونما کی هر منزل سماجی پیداوار میں معین رشتوں کا تعین کرتی ہے، یا به‌الفاظ دیگر وه تمام سماج کے معین ڈھانچے کا تعین کرتی ہے۔ آخرالذکر اپنی جگه انسانوں کی نفسیات، عادتوں، اخلاق، احساسات، خیالات، خواهشات اور مقاصد پر اثرانداز هوتا ہے جنھیں لازمی طور پر موجود طریقۂ زندگی کے، روزگار حاصل کرنے کے ذرائع کے مطابق ڈھلنا چاهئے۔ معاشرے کی نفسیات همیشه بالآخر معاشی نظام سے مطابقت رکھتی ہے کیونکه نفسیات کا تعین معاشی نظام سے هوتا ہے۔

اس خیال کو واضح کرنے کے لئے هم فرانس

کے فن اور ادب کی تاریخ سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ فن کے کئی نقاد ممتاز فرانسیسی شاعر اور ناول نویس وکٹر ہیوگو، باجوہر مصور ایڑین ڈیلا کروآ اور طباع موسیقی نگار ہیکٹر بیرلیوز کو بجا طور پر رومانیت کی تکڑی کہتے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ ان کے فن کے میدان ایک دوسرے سے مختلف تھے بلکہ وہ عام طور پر ایک دوسرے سے بہت دور تھے۔ ہیوگو کو موسیقی سے دلچسپی نہیں تھی اور ڈیلا کروآ تو رومانوی موسیقاروں سے نفرت کرتا تھا۔ اس کے باوجود ان لوگوں کی تخلیقات نے جو ایک دوسرے سے اتنے مختلف تھے ایک ہی قسم کے معاشرانہ جذبات کا انعکاس کیا۔ ڈیلا کروآ کی تصویر ''دانتے اور ورجل،، میں وہی موڈ رچا بسا ہے جس نے ہیوگو کو ''ہیرنانی،، ڈرامہ لکھنے اور بیرلیوز کو ''سمفنی فنتاستیق،، تخلیق کرنے پر اکسایا۔

ہیوگو کے ادب پاروں، ڈیلا کروآ کی تصاویر اور بیرلیوز کی موسیقی میں نفسیاتی یکسانیت کیوں تھی؟ اگر ہم فرانسیسی رومانیت کو ٹھوس تاریخی حالات میں ایک ٹھوس طبقے کا غالب موڈ سمجھ لیں تب ہم پر اس کی نفسیات واضح ہو جائے گی۔ ہم یہ بھی دیکھیں گے کہ فنون میں اس تحریک کو جو بنیادی طور پر بورژوا تھی بورژوازی سے اپنے آپ کو قبول کرانے میں اتنی مدت کیوں لگی۔ حقیقت یہ تھی کہ ہم عصر فرانسیسی بورژوازی

اس کو پوری طرح سمجھنے میں ناکام رہی جو اس کے اپنے نمائندے ادب اور فن میں پیش کر رہے تھے۔ نظریہ دانوں اور اس طبقے کے درمیان خلیج جس کے ذوق اور تمناؤں کا وہ اظہار کرتے ھیں غیرمعمولی بات نہیں ھے۔ اس سے انسانیت کے ذھنی اور فنی ارتقا کی امتیازی خصوصیات ظاھر ھوتی ھیں۔ اس مخصوص معاملے میں رایوں کے درمیان اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ ''شستہ چیدہ'' ''تنگ‌نظر بورژوازی'' کو بڑی حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے اور آج بھی فن کے مورخ اس سے گمراہ ھو رہے ھیں۔ وہ فرانسیسی رومانیت کے بنیادی بورژوا کردار کو سمجھنے کے اھل نہیں ھیں۔ اس پیچیدہ رشتے یعنی معاشرتی ھستی کے معاشرتی نفسیات پر اور بعد میں معاشرتی شعور کے زیادہ معین شعبوں پر اثر کو کبھی نظرانداز نہیں کرنا چاھئیے۔ جب تک ھم ان باھمی رشتوں پر توجہ نہیں دیں گے انسانی ثقافت میں بہت سی باتیں ھمارے لئے معما بنی رھیں گی۔ مثال کے طور پر غیر طبقاتی ابتدائی معاشرے میں انسانوں کا دنیا کا تصور، ان کے ذوق، عادتیں، رسوم، احساسات، خیالات، خواھشات اور مقاصد ان کی پیداواری سرگرمیوں سے براہ‌راست متاثر ھوتے تھے۔

لیکن طبقات میں بٹے ھوئے سماج میں مادی سرگرمیوں کا روحانی زندگی اور خاص طور سے نظریات پر براہ‌راست اثر کہیں زیادہ کم عیاں ھوتا ھے۔ ایسے معاشرے میں آرام طلب طبقے کی نفسیات

نام‌نہاد اونچی سوسائٹی کی اکثر رسوم اور ''شائستہ آداب،، کی بنیاد ہوتی ہے۔ اس معاملے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معاشی زندگی، معاشرتی ہستی کو خالص نفسیاتی عناصر نے خارج کردیا ہے۔ یہ فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ معاشرے میں خود اس آرام طلب طبقے کا ظہور معاشی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملے میں بھی معاشرتی ہستی اپنی اولین اہمیت برقرار رکھتی ہے۔

حکمراں طبقہ لوگوں کی نچلی پرت کو انتہائی حقارت سے دیکھتا ہے اور یہ اس کی نفسیات کی امتیازی خصوصیت بن جاتی ہے۔ ازمنہ‌ٔ وسطی میں فرانسیسی جاگیردار ان اشعار سے بڑا لطف اٹھاتے تھے جن میں کسانوں کو کریہہ جانوروں کی طرح پیش کیا جاتا تھا۔ مثلاً:

کسان سب عجیب الخلقت ہوتے ہیں
ان کی بد صورتی کا کسی سے مقابلہ
نہیں کیا جا سکتا
اگر کھڑے ہوں تو پندرہ فٹ نکلیں گے
اس کے علاوہ ان کا جسم کریہہ ہوتا ہے
سینہ کبڑا، پیٹھ کبڑی ہوتی ہے

کسانوں کی سماجی نفسیات اس سے مختلف تھی۔ انھیں اشرافیہ کے تکبر پر غصہ آتا تھا۔ وہ یہ گاتے تھے:

ان کی طرح ہم بھی انسان ھیں
ان کی طرح ہم بھی مصیبتیں جھیلتے ھیں
کسان پوچھا کرتے تھے: ''جب آدم زمین کھودتا تھا اور حوا چرخہ چلاتی تھی تو کون شریف تھا؟''

مختصر یہ کہ ہر طبقہ چیزوں کو اپنے نقطۂ نظر سے دیکھتا ھے جو معاشرے میں اس کی حیثیت پر مبنی ھوتا ھے۔ طبقات کی حیثیت، ان کے درمیان تضاد کو فریقین کی نفسیات — جذبات اور خواھشات کا مجموعہ — کے ڈھالنے میں بڑا ھاتھ ھوتا ھے۔ طبقاتی جدوجہد جتنی زیادہ شدید ھوتی ھے اتنی ھی زیادہ وہ مخالف طبقات کی نفسیات کو متاثر کرتی ھے۔ لہذا اگر کوئی شخص طبقات میں بٹے ھوئے معاشرے کے اندر نظریے کی تاریخ کو جاننا چاھتا ھے تو اسے اس اثر کو پیش نظر رکھنا چاھئے ورنہ بہت سی باتیں اس کی فہم سے بالا رھیں گی۔

(۳) اخلاقیات، معاشرتی شعور کی ایک شکل کی طرح

اب ہم اخلاقیات یا ضابطۂ اخلاق پر روشنی ڈالیں گے۔ وہ رویے کے گوناگوں اصولوں کا مجموعہ ھے جنھیں رائے عامہ، روایات، عادتیں اور سماج کی رسوم عائد کرتی ھیں۔ ہر شخص اپنے تجربے سے ان اصولوں کی اھمیت کو سمجھتا ھے جن پر انسانی طرز عمل مبنی ھوتا ھے۔ ہم بعض افعال

کو اچھا سمجھتے ھیں اور دوسروں کو برا۔ ایک طرزعمل ھماری نظر میں خوشگوار یا اچھا ھوتا ھے تو دوسرا بھونڈا یا خراب۔

دوستوں کو سلام کرنے کے لئے کوئی قانون نہیں ھے۔ اگر آپ کسی دوست کو سلام نہیں کرتے تو آپ کو کوئی جرمانہ بھگتنا نہیں پڑے گا۔ عام اخلاق کی کمی، اجڈپن یا سنگدلی پر کسی کو سزا نہیں ملتی۔ لیکن ھر شخص خوش اخلاق، محل‌شناس اور ھمدرد بننا پسند کرتا ھے۔

ھر شخص جانتا ھے کہ اکھڑ یا مغرور ھونا، لوگوں کی نظروں میں ناپسندیدہ ھونا کوئی خوشی کی بات نہیں ھوتی۔ یہی وجہ ھے کہ لوگ طرز عمل یا اخلاقیات کے اجتماعی طور پر قبول کئے ھوئے اصولوں کی پیروی کرتے ھیں۔ یا کم از کم ایسا ظاھر کرتے ھیں۔

اخلاقیات معاشرتی شعور کی قدیم‌ترین شکل ھے۔ وہ فنون اور مذھب سے بہت پہلے جو خود بھی کافی پرانے ھیں ابتدائی سماج میں نمودار ھوئی۔ یہ کہا جا سکتا ھے کہ اخلاقیات پہلی انسانی برادری کے ساتھ ظہور میں آئی۔ یہ عیاں ھے کیونکہ اخلاقیات کے ضابطے کے بغیر کوئی بھی برادری قائم نہیں ھو سکتی خواہ وہ بہت ھی چھوٹی ھو۔ یہی سبب ھے کہ مورخوں کو ایسے لوگ کبھی نہیں ملے جن کے یہاں کم از کم ابتدائی اخلاقیات نہ ھو۔

تاریخ میں ایسی قومیں تھیں جو فلسفے اور سائنس، قانون اور عدالتی اصولوں سے ناواقف تھیں۔ ایسی قومیں بھی ھیں جن کے فنون کم ترقی یافتہ ھیں۔ تاریخ ایسی قوموں کو جانتی ھے جن کے مذھبی عقائد کا سوال مورخوں کے لئے ابھی تک نزاعی ھے۔ لیکن تمام قوموں میں کسی نہ کسی قسم کی اخلاقیات ضرور موجود ھے۔

ایک مدت سے مورخ اور نظریے دان اس مسئلے سے دلچسپی لے رھے ھیں۔ اخلاقیات کی ابتدا کی وضاحت کرتے وقت بعض نے اسے معبود یا ایزدی قوت سے وابستہ کیا اور کہا کہ وہ بنیادی طور پر ابدی ھے اور اس کا انسانوں کی زندگی کے مادی حالات سے کوئی تعلق نہیں ھے۔

لیکن اگر ہم اخلاقی خیالات اور اصولوں پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ اخلاق حالات زندگی کے ساتھ ساتھ بدلتے ھیں۔ ان کا انحصار پیداواری قوتوں پر ھوتا ھے اور جب پیداوار کے رشتے تبدیل ھوتے ھیں تو اخلاق بھی بدلتا ھے۔

ابتدائی برادری کے نظام میں پیداوار کے اجتماعی رشتوں نے اجتماعی عادتیں، روایتیں اور اخلاق پیدا کئے۔ لیکن جب پیداواری قوتوں نے نشوونما پائی اور پیداوار کے لئے یہ زیادہ مناسب ھو گیا کہ لوگ بعض چیزوں کو نجی طور پر تصرف میں لائیں، تو لوگوں کے خیالات میں بھی تبدیلی ھو گئی۔ نجی ملکیت جو پہلے اگرچہ بالکل بےحیائی نہیں

تو غیرفطری اور غیرمعمولی ضرور خیال کی جاتی تھی اب عام بات اور سماجی مفادات کے عین مطابق سمجھی جانے لگی۔

اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ لوگ شعوری یا غیرشعوری طور پر اخلاق کے خیالات آخرکار عملی معاشی تعلقات سے حاصل کرتے ہیں۔

طبقاتی معاشرے میں اخلاقیات کا مطالعہ کرتے وقت یہ ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ طبقاتی ساخت براہ‌راست اخلاقیات پر اثر ڈالتی ہے۔

چنانچہ اگر ہم ترقی‌یافتہ سرمایہ‌دارانہ یورپی ملکوں پر نظر ڈالیں تو ہم مختلف اخلاقی تصورات دیکھیں گے۔ ان میں سے بعض کی جڑیں ماضی میں پیوست ہیں اور بعض موجودہ طرز زندگی کی پیداوا ہیں۔

وہاں پہلے ہمیں عیسائی جاگیردارانہ اخلاقیات نظر آئےگی جو ماضی سے ورثے میں ملی ہے اور جاگیرداری کے دور کے بعض اخلاقی خیالات دکھائی دیں گے جو ابھی تک محفوظ ہیں۔ یہ عیسائی جاگیردارانہ اخلاقیات بنیادی طور پر کیتھولک اور پروٹسٹنٹ اخلاقیات میں بٹی ہوئی ہے۔ پھر ان کی فرقوں میں ذیلی تقسیم ہے ـ یسوعی کیتھولک اور کٹر پروٹسٹنٹ سے لےکر اعتدال پسند روشن‌خیال لوگوں تک۔ ان اخلاقی تصورات کے پہلو بہ پہلو جدید بورژوا اخلاقیات اور اس کے پہلو بہ پہلو پرولتاری اخلاقیات ملتی ہے۔

ان ممالک میں جو اشتراکی راہ پر گامزن ہیں،

یعنی جنھوں نے اشتراکی سماج تعمیر کر لیا ھے یا جو سرمایہ‌داری سے سوشلزم تک عبور کے دور میں ھیں، کمیونسٹ اخلاقیات کو سبقت حاصل ھے۔ وہ اجتماعی اصولوں پر مبنی ھے جن کا سرچشمہ مشترکہ ملکیت کا غلبہ ھے جو جدید پیداوار کے ارتقا کے مطابق ھے۔

بورژوا نظریے‌داں اکثر مارکسیوں پر الزام لگاتے ھیں کہ وہ ضابطۂ اخلاق کو نہیں مانتے۔ یہ الزام ارادی یا غیرارادی طور پر مارکسزم کے جوھر کو مسخ کرتا ھے۔

مارکسی اس سے ضرور انکار کرتے ھیں کہ ضابطۂ اخلاق ابدی ھے اور وہ ناقابل تغیر عقائد پر مبنی ھے۔ وہ لوگوں پر ابدی، مختتم اور ناقابل تغیر اخلاقی عقائد عائد کرنے کے خلاف ھیں جو یہ جواز پیش کرتے ھیں کہ اخلاقیات کی اقالیم کے اپنے ازلی ابدی اصول ھیں۔ مارکسیوں کا خیال ھے کہ ھر اخلاقی نظریہ، طرز عمل کے اصولوں کا ھر مجموعہ آخری تجزیے میں معاشرے کے ٹھوس معاشی حالات کی پیداوار ھوتا ھے۔ طبقاتی سماج میں ضابطۂ اخلاق کی ھمیشہ طبقاتی نوعیت ھوتی ھے۔ وہ یا تو حکمراں طبقے کے غلبے کو واجب قرار دیتا ھے یا جب مظلوم طبقات کافی مضبوط ھو جاتے ھیں تو وہ حکمراں طبقے کے خلاف غیض و غضب کا اظہار کرتا ھے۔

کمیونسٹ اخلاقیات استحصال کرنے والوں کی حکومت

کے خلاف احتجاج کی سب سے فیصلہ کن شکل ہے۔ وہ مزدور طبقے اور تمام محنت کش عوام کے مفادات کا اظہار کرتا ہے۔ نوجوان کمیونسٹ لیگ کی تیسری کانگریس میں تقریر کرتے ہوئے کمیونسٹ اخلاقیات کے متعلق لینن نے کہا کہ کمیونسٹ ضابطۂ اخلاق وہ ہے جو پرانے استحصالی سماج کو ڈھانے اور نئے کمیونسٹ سماج کی تعمیر کے لئے پرولتاریہ کے گرد تمام محنت کش لوگوں کو متحد کرنے میں مدد دے۔

کمیونسٹ اخلاقیات پرولتاریہ کو انسانیت کا خوش‌حال مستقبل حاصل کرنے اور کمیونزم تعمیر کرنے میں مدد دیتی ہے۔ وہ محنت کش لوگوں کو ہر قسم کے استحصال کے خلاف، نجی ملکیت کے خلاف متحد کرتا ہے جو معاشرے کی مشترکہ پیداوار کو ایک فرد کے حوالے کرتی ہے۔

بطور خلاصہ۔ ابتدائی برادری کے نظام میں جب اجتماعیت‌پسندانہ اصول رائج تھے تو اخلاقیات بھی اجتماعیت‌پسندانہ تھی۔ طبقاتی معاشرے میں طبقاتی ساخت کی تبدیلی کا طبقات اور افراد کے اخلاقی خیالات پر براہ‌راست اثر پڑا۔ اشتراکی سماج میں کمیونسٹ ضابطۂ اخلاق نشوونما پانے لگتا ہے۔ مختصر یہ کہ انسان کی روحانی زندگی کے اس حلقے میں، معاشرتی شعور کی اس شکل میں بھی یہ اصول کارفرما ہوتا ہے کہ معاشرتی ہستی میں تبدیلی کے ساتھ معاشرتی شعور بھی بدلے۔

(۴) مذہب، معاشرتی شعور کی ایک شکل کی طرح

پلوٹارک کے حوالے سے ہم قدیم روم کے باشندوں کی ایک مذہبی رسم کی تصویر کشی کر سکتے ہیں۔ تصور کیجئے کہ قدیم روم کی سڑکوں پر دھوپ پھیلی ہوئی ہے۔ ایک جلوس مجرم کے ساتھ قتل گاہ کی جانب آہستہ آہستہ بڑھ رہا ہے۔ مجرم کے نزدیک مسلح افسر بڑے کروفر سے چل رہے ہیں۔ ان کے ذرا پیچھے شہری ہیں۔ وہ مقدمے کے متعلق تبادلۂ خیال کر رہے ہیں اور دی جانےوالی سزا پر بحث کر رہے ہیں۔

قسمت کا مارا مجرم کسی چیز پر نظر نہیں ڈالتا۔ وہ اپنے خیالات میں ڈوبا ہوا ہے اور زندگی کے شوروشغب سے بےنیاز ہے۔ لیکن یہ ہل چل کیوں ہو رہی ہے؟ محافظ مجرم کو گلی میں کیوں دھکیل رہے ہیں؟ وہ زندگی کو اتنے چاؤ سے کیوں دیکھ رہا ہے؟

ہوا یہ کہ ایک اور جلوس ان کی طرف آ رہا تھا جس کے بیچ میں ایک ڈولی میں ابدی آگ برقرار رکھنےوالی رومن دیوی ویستا کی پجارن بیٹھی ہوئی تھی۔ روم کی مذہبی رسم کے مطابق اگر تعزیری مجرم قتل گاہ کے راستے پر ویستا کی پرستار سے دوچار ہو جائے تو اسے قتل نہیں کیا جا سکتا۔

ویستا کی پرستار کو صرف یہ قسم کھانا پڑتی تھی کہ مڈبھیڑ غیرارادی طور پر ہوئی۔

اس طرح انسانی قوانین کی جگہ ربانی قانون نے لے لی۔ اس مثال سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ معاشرے کی زندگی میں مذہب کو کتنی اہمیت حاصل تھی۔ اس قسم کی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہب نے مختلف لوگوں کی زندگی، مختلف ممالک اور مختلف ادوار میں کیا رول ادا کیا ہے۔

ازمنۂ وسطی میں صلیبی جنگوں کو یاد کیجئے۔ مقدس سرزمین کو حاصل کرنے کے لئے صلیبی جنگ لڑنے والوں نے ہزاروں مسلمانوں کو تہہ تیغ کیا۔ سینٹ بارتھولومیو کے قتل عام (۱۵۷۲ء) کو یاد کیجئے جب پیرس میں ۳۰ ہزار پروٹسٹنٹ عیسائیوں کو محض اس لئے قتل کیا گیا کہ مذہبی اختلاف تھا۔

تو مذہب کیا ہے جو ایک طرف ایک مجرم کی جان بچاتا ہے اور ساتھ ہی ہزاروں بے گناہ لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارتا ہے؟ اس اہم سماجی مظہر کی جانب انقلابیوں کو کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے؟ مارکسزم لینن‌ازم ان سوالات کے بارے میں کیا جواب دیتا ہے؟

لیکن پہلے ہم مذہب کے نمائندوں — عالم دینیات کو سنیں جن کا تعلق مذہبی امور سے ہے اور جو

مذهب کی تبلیغ کرتے هیں۔ وہ مذهب کی تعریف کس طرح بیان کرتے هیں؟

عیسائی دینیات‌داں لفظ religion (مذهب) کو یونانی الفاظ religio (خدا کی عزت کرنا) اور religare (باندھنا) کا مشتق بناتے هیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے مذهب انسان کا خدا کے ساتھ رشتہ ھے۔ وہ کہتے هیں کہ مذهب مجموعہ ھے خاص قوانین، عقائد، عبادتوں، رسوم اور طرز عمل کے اصولوں کا جو خدا کے فرمان هیں اور خدا اور خداپرست کے درمیان مستقل رشتے کی حیثیت رکھتے هیں۔

دوسرے دینیات دانوں کا بھی ایسا هی خیال ھے۔ بودھ‌والے کہتے هیں کہ مذهب کا مطلب ھے نروان (نجات) حاصل کرنا جو اس کے بانی گوتم بدھ نے حاصل کیا تھا۔ اگر ان کے پیش کردہ اصولوں پر عمل کیا جائے تو لوگوں کو بھی نروان حاصل هوسکتا ھے، یعنی گوتم بدھ کے ساتھ ان کا رشتہ قائم هو سکتا ھے۔

خلاصہ یہ کہ دینیات‌داں مذهب کو انسان اور خدا کے درمیان بندھن کہتے هیں۔ اس کے لئے ضروری ھے کہ الوھی قوت کو ثابت کیا جائے۔ لیکن اسے ثابت کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ھے اور نہ هو سکتی ھے۔

ایسا کیوں ھے؟ پہلے انسان کئی دیوی دیوتاؤں کی پوجا کیا کرتے تھے۔ پھر بعد میں معلوم هوا کہ ان کا وجود نہیں ھے۔ ان میں سے چند کے نام

لینا کافی ہے — بعل، انو، اوسیرس، ایسیس، ہورس، سیت، زیس، اپولو، اتھینا، ھیرا، مروا، منگل، جانس، ویستا وغیرہ وغیرہ۔

قدیم لوگوں کو اپنے دیوتاؤں پر کامل عقیدہ تھا۔ جب قدیم یونانی فلسفیوں اناکساغورث اور سقراط نے اولمپک دیوتاؤں کے وجود پر شک کرنے کی جرأت کی تو انھیں اس کی بھاری قیمت ادا کرنی پڑی۔ اناکساغورث کی جان تو ایتھنز کے مشہور مدبر پیرکلیز کی سفارش کی بدولت بچ گئی۔ لیکن اسے ایتھنز سے شہر بدر ہونا پڑا۔ سقراط کو ''دیوتاؤں سے بےتوجہی،، پر سزا ملی۔ ایتھنز کے قاعدے کے مطابق اسے زہر کا پیالہ پینا پڑا۔

عیسائی اور دوسرے دینیات دانوں کا عقیدہ ہے کہ مذہب انسانیت کے لئے ضروری ہے کیونکہ ان کے خیال میں دیوتاؤں کا واقعی وجود ہے۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اس وقت بھی مذہبی عقائد بہت گہرے تھے جب پرستش کے معروض دیومالائی یا فرضی تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی معاشرے میں مذہب کے رول کے متعلق جو دینیاتی تصور ہے وہ بےبنیاد ہے۔ درحقیقت مذہب کیا رول ادا کرتا ہے؟

سب سے پہلے مذہب انسانیت کی روحانی ثقافت کا ایک حصہ ہے۔ ہم تاریخ کی کسی بھی کتاب کو لیں خواہ اس کا مصنف عالم دینیات ہو، بورژوا ماہر یا مارکسی، ہمیں اس باب میں جس کا تعلق

ثقافت سے ہے یا کسی تاریخی دور کی ثقافت سے، مذہبی عقائد کے بارے میں ایک حصہ ضرور ملے گا۔

اور واقعی مذہب، مذہبی مظاہر ہمیں سب سے پہلے انسانی ثقافت کے سلسلے میں اور زندگی کے ان شعبوں میں ملتے ہیں جن کا براہ‌راست تعلق معاشرے کی روحانی ثقافت سے ہے۔ مختصر یہ کہ مذہب معاشرتی شعور کی ایک خاص شکل، انسانوں کی ذہنی سرگرمی اور عالمی روحانی ثقافت کا ایک بنیادی ترکیبی جز ہے۔ معاشرتی شعور کی ایک شکل کی حیثیت سے ایک معنی میں اس کا مقابلہ معاشرتی شعور کے ایسے اہم شعبوں سے کیا جا سکتا ہے جیسے سیاست، قانون، ضابطۂ اخلاق، فنون، سائنس اور فلسفہ۔ آخرکار معاشرتی شعور صرف حقیقت اور معاشرتی ہستی کا انعکاس نہیں کرتا۔ وہ لوگوں کا طرز عمل ڈھالتا ہے، انھیں عمل کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ معاشرتی شعور کی ہر شکل اسے اپنے طور پر کرتی ہے۔ مذہب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

اینگلس اور لینن نے مذہب کی تشریح کے بارے میں کافی لکھا ہے۔ ہم مذہب کی مارکسی تعریف کے ایک پہلو سے واقف ہیں — مذہب معاشرتی شعور کی ایک شکل ہے۔ لیکن صرف یہ کافی نہیں ہے۔ مارکسزم یہ بھی بتاتا ہے کہ مذہب میں دنیا کے انعکاس کی مخصوص نوعیت ہے۔

معاشرتی شعور کی دوسری تمام شکلیں حقیقت کی کم‌وبیش صحیح عکاسی کرتی ہیں لیکن مذہب

معاشرتی شعور کی وہ واحد شکل ہے جو بیرونی دنیا کی مسخ شدہ اور عجیب‌وغریب تصویر پیش کرتی ہے۔ مارکس نے لکھا ہے کہ مذہب ''انسانی جوہر کی غیرحقیقی عمل پذیری ہے''۔ وہ لوگوں کی پرفریب خوشی ہے، بگڑی ہوئی دنیا کا بگڑا ہوا منظر ہے، اس بگڑی ہوئی دنیا کا ''عام نظریہ''، ''اس کا جوش‌وخروش اور اخلاقی ضابطہ، اس کی سنجیدہ تکمیل، تسکین اور جواز کا آفاقی سرچشمہ ہے''۔ *

مذہب کی اس مخصوص خصوصیت کے متعلق جو حقیقت کی مسخ‌شدہ تصویر ہے اینگلس نے لکھا ''سارا مذہب... ان بیرونی قوتوں کے، جو انسانوں کی روزمرہ کی زندگی کو قابو میں رکھتی ہیں، دماغ میں عجیب‌وغریب انعکاس کے علاوہ اور کچھ نہیں، ایک ایسا انعکاس جس میں ارضی قوتیں مافوق الفطرت قوتوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں''۔ **

اس طرح مذہب دنیا کی عکاسی کرتا ہے۔ لیکن مذہب صرف عام تصور کائنات نہیں ہے۔ اس میں جذباتی اور حسیاتی عنصر، دنیا کا تھوڑا بہت جذباتی ردعمل بھی شامل ہوتا ہے۔

مذہب کا تصور اس طرح نہیں کرنا چاہئے کہ وہ محض اس عقیدے پر مشتمل ہے کہ دنیا ایک

---

*مارکس ''ہیگل کے فلسفۂ حق پر تنقید''۔

**اینگلس ''قاطع ڈیورنگ''، باب ۵۔

مخصوص نمونے کے مطابق بنی ہے اور اس پر دیوتا یا مافوق الفطرت قوتیں فرمانروائی کرتی ہیں۔ مذہب حقیقت کی محض ایک معین توضیح نہیں ہے یا دنیا کا کوئی مخصوص نظریہ، خواہ وہ کتنا ہی مسخ شدہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ عرصہ ہوا منہدم ہو گیا ہوتا کیونکہ یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ دنیا کے اس تصور کی بنیاد تجربہ نہیں ہے۔ اس طرح عجیب‌وغریب خیالات کی جگہ دنیا کا سائنسی تصور لے لیتا۔

مذہب میں دوسری چیزوں کے علاوہ دنیا کی جانب ایک معین رویہ بھی شامل ہے۔ جو شخص دنیا کی بابت مذہبی خیالات رکھتا ہے وہ اپنے آپ کو اس عجیب‌وغریب دنیا کا ایک حصہ سمجھتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ مخصوص امیدیں، خوش‌فہمیاں اور توقعات وابستہ کرتا ہے۔ مذہب کے پیدا کئے ہوئے ان احساسات کی بدولت وہ انتہائی سخت جان بن جاتا ہے۔

مذہبی جذبات مذہبی نفسیات میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی نوعیت دوہری ہوتی ہے۔ ایک طرف وہ بےبسی، کمزوری اور خوف کا اظہار کرتی ہے اور دوسری طرف امید کا جو بعض اوقات مذہبی احتجاج، سرمستی اور مذہبی جنون بن جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مارکس نے لکھا کہ ”مذہبی تنگ

نظری ساتھ ھی حقیقی تنگ‌نظری کا اظہار ھے اور حقیقی تنگ‌نظری کے خلاف احتجاج۔ ،،*

لہذا مارکسی نظریے کے مطابق مذھب کی ایک دوسری سے مختلف دو سطحیں ھیں — نظریاتی سطح اور جذباتی سطح۔ مذھبی تصورات اور خیالات مذھب کا دیومالائی (نظریاتی) عنصر ھے — واھمے جن کا تعلق دیوتاؤں، داستانی سورماؤں اور مختلف قسم کے بھوت پریتوں سے اور دنیا اور انسان کے ساتھ ان کے تعلق سے ھے۔

مذھب کی جذباتی سطح — اس کی نظریاتی سطح کی طرح — انسانی شعور کی پرپیچ اور مسخ شدہ پرت کی نمائندگی کرتی ھے۔ مذھب نہ صرف انسان کے تصور کائنات کو بلکہ اس کے احساسات اور حقیقت کے ساتھ اس کے جذباتی ردعملوں کو بھی مسخ کر دیتا ھے۔

لیکن مذھبی شعور کی صرف ان دو سطحوں سے بحث کرنا کافی نہیں ھے۔ ھم یہ بیان کر چکے ھیں کہ معاشرتی شعور کی شکلیں انسانی طرز عمل کو متاثر کرتی ھیں، اسے ڈھالتی ھیں۔ معاشرتی شعور کی ایک تشکیل کی طرح مذھب میں جبلی دنیا کا مسخ شدہ تصور اور ادراک انسان کو اسی طرح مسخ شدہ، کجرو اور ناقص رویہ اختیار کرنے پر مجبور کرتا ھے۔ مذھبی آدمی اپنے معبود کی عبادت

---

*مارکس ''ھیگل کے فلسفۂ حق پر تنقید،،۔

مخصوص انداز میں کرتا ہے، اس میں رسومات ادا کی جاتی ہیں، قربانیاں چڑھائی جاتی ہیں، دعائیں مانگی جاتی ہیں وغیرہ۔ یہ سب مذہب کا رسومی اور پرستشی پہلو ہے۔

مذہبی سرگرمی پرستش تک محدود نہیں ہے۔ مذہبی لوگوں کے گروپ، تنظیمیں اور انجمنیں، کلیسا معاشرے اور معاشرتی مسائل کی جانب معین رویہ اختیار کرتے ہیں۔ وہ سماجی زندگی، سماجی تصادموں، طبقاتی جدوجہد میں حصہ لیتے ہیں وغیرہ۔ ان سرگرمیوں پر دنیا کے تصور اور ادراک کی چھاپ ہوتی ہے۔

لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب ایک ایسا انتہائی پیچیدہ معاشرتی مظہر ہے جس کی کئی سطحیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق شعور سے ہے اور بعض کا عمل سے۔ یہ سطحیں حقیقت کے مسخ شدہ، پرپیچ اور عجیب‌وغریب انعکاس کا نتیجہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مارکس نے مذہب کے تمام پہلوؤں کا خلاصہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ''مذہب لوگوں کے لئے افیون ہے''*۔ لینن نے اس خیال کو مذہب کے بارے میں کلیدی قول قرار دیا۔

بطور خلاصہ۔ مذہب معاشرتی شعور کی ایک شکل ہے۔ وہ انسان پر قابو پانےوالی فطرت اور

---

*ایضاً۔

سماج کی قوتوں کا مسخ شدہ اور عجیب وغریب انعکاس ہے۔ وہ ایک ایسا انعکاس ہے جس میں ارضی قوتیں غیرارضی مافوق الفطری شکلیں اختیار کرلیتی ہیں۔ وہ دیومالائی وفلسفیانہ خیالات، مذہبی نفسیات اور مذہبی رسوم کا کم وبیش باترتیب نظام ہے۔

(۵) فنون

فنون کے متعلق مارکس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ان کا ارتقا ہمیشہ معاشرے کے عام ارتقا کے مطابق، معاشرے کی مادی بنیاد کے ارتقا کے مطابق نہیں ہوتا جو معاشرے کی تنظیم کا ڈھانچہ ہے۔

جب ہم فنون کے سماجی رول کی تحقیق کرتے ہیں تو لازمی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ وہ لوگ (مثلاً قدیم یونانی) جو جدید لوگوں سے کہیں کم ترقی یافتہ تھے فنون کی بلندیوں تک کیسے پہنچے؟ اس حقیقت کی تشریح کیسے کی جائے کہ جو تخلیقات مدت ہوئی کی گئی تھیں (مثلاً غلامی کے دور میں) آج بھی لوگوں کے جمالیاتی ذوق کے لئے باعث تسکین ہوتی ہیں؟ ایسے سوالات ٹھوس جواب کا تقاضہ کرتے ہیں۔

سب سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ ایک مخصوص دور کا فن معاشرتی ارتقا کی معین شکلوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ یونانی فن نے نہ صرف یونانی دیومالاؤں سے اپنے لئے مواد

حاصل کیا بلکه اس کی جڑیں وهیں تھیں ۔ اور دیومالا
لوک کہانیاں هیں جو فطرت اور زندگی کے بنیادی
تصورات کی تخیلی اور تصوری توضیح پیش کرتی هیں ۔
لیکن کیا همارے دور میں کسی کے لئے یه
ممکن ھے که وہ فطرت اور سماج کے متعلق یونانی
دیومالا کی طرح خیالات رکھے؟ بجلی کی کڑک کا
دیوتا زیس همارے بجلی گیر کا مقابله کیسے کرسکتا
ھے؟ یا دولت کے دیوتا هرمس کا جدید بینک اور
قرضے کے نظام سے مقابله کرنا ایسا هی ھے جیسے
سورج کو چراغ دکھانا۔ یا اولمپس کے دوسرے
دیوتاؤں کا جدید ذرائع نقل وحمل، مشینوں اور
خاص کر روبٹوں سے مقابله؟

اس کے باوجود قدیم یونان کی شاندار تخلیقات
آج بھی همارے جمالیاتی ذوق کے لئے باعث تسکین
هوتی هیں ۔ کیوں؟ جدید انسان کے لئے یونانی فن
ایک لحاظ سے انسانیت کا بچپن ھے ۔ بالغ انسان
بچے کی طرح نہیں هو سکتا۔ لیکن بچے کا بھولا پن
اسے ضرور لبھاتا ھے ۔

یہی سبب ھے که انسان کا بچپن معاشرتی ارتقا
کے ایک مخصوص اور انوکھی منزل کی طرح همیں
آج بھی گرویده کرتا ھے ۔ ایک بار مارکس نے لکھا
تھا که بدتمیز بچے بھی هوتے هیں اور بوڑھے کی
طرح عقلمند بچے بھی۔ قدیم یونانی معیاری بچے
تھے ۔ لہذا ان کے فن کی مخصوص کشش اس
غیرپخته معاشرتی ماحول سے نہیں ٹکراتی جو اس

33*

کا سرچشمہ تھا۔ اس کے برعکس وہ اس ماحول کا نتیجہ ہے اور اس حقیقت سے اٹوٹ طور پر وابستہ ہے کہ یہ غیرپختہ معاشرتی حالات ناقابل تکرار ہیں۔

قدیم یونانی فن چونکہ بھرپور اور گوناگوں ہے اس لئے وہ بہت پیچیدہ مثال ہے۔ اس کے باوجود اس میں بھی اس کے نشانات ملتے ہیں کہ معاشرتی ہستی اپنے لئے موزوں معاشرتی شعور کی شکلیں تشکیل کرتی ہے، اس نے قدیم یونانی فن کی تخلیقات پر اپنی چھاپ چھوڑی ہے۔ آئیے ہم تاریخ کا زیادہ گہرائی سے مطالعہ کریں اور اس دور پر نظر ڈالیں جب انسانی رشتے کہیں زیادہ سادہ اور واضح تھے اور مادی پیداوار سے ان کا تعلق براہ راست دیکھا جا سکتا تھا۔ کیا ابتدائی برادری کے نظام کا دور ایسی مثالیں فراہم کر سکتا ہے جو مارکسزم کے دریافت شدہ معروضی قوانین کے عمل کی تصدیق کرتی ہیں؟

سب سے پہلے ہم یہ دیکھیں کہ حسن کے متعلق انسان کے خیالات نے کس طرح نشوونما پائی۔ مختلف تاریخی ادوار میں حسن کی بابت مختلف قوموں کے مخصوص بلکہ اکثر متضاد خیالات رہے ہیں۔ چیزیں جو ایک دور میں خوبصورت خیال کی جاتی تھیں دوسرے عہد میں بدصورت سمجھی گئیں۔ کیوں؟ صدیوں کے دوران میں حسن کے متعلق خیالات نے کیسے تشکیل پائی؟

قدیم معاشرے کے عالموں کا تقریباً متفقہ خیال ہے کہ قدیم لوگ جانوروں کی کھال، پنجے اور دانتوں کی قدر اسباب آرائش کی طرح کیا کرتے تھے۔ ان کے رنگ اور نمونے کو وہ خاص طور سے جاذب نظر نہیں سمجھتے تھے۔ جب قدیم انسان اپنے آپ کو جانور کی کھال، چیتے کے پنجے یا دانت سے، ارنابھینسا کے سینگ سے سجاتا تھا تو وہ دوسروں کو یہ دکھانا چاہتا تھا کہ وہ بھی اپنے مفتوح جانور کی طرح پھرتیلا اور طاقتور ہے۔ ان نتائج کی تصدیق نسلی شہادتوں، ان قوموں کے خیالات کے متعلق سائنس‌دانوں کی اطلاعات سے ہوتی ہے جو آج بھی ابتدائی برادری کے نظام کی کسی نہ کسی منزل میں رہتی ہیں۔ شمالی امریکہ کے مغربی قبائل کے عالموں نے بتایا ہے کہ بعض قبائل خوفناک ریچھ کے پنجوں سے بنی ہوئی آرائشی چیزیں پہننا پسند کرتے ہیں۔ یہ اس علاقے میں جنگلی جانوروں میں انتہائی خونخوار ہوتا ہے۔ لال کھال کے جنگجو کا عقیدہ ہے کہ جب وہ اس ریچھ کے پنجے کی چیزیں پہنتا ہے تو اس میں اس کی خونخواری اور جرأت آ جاتی ہے۔

اس مثال سے یہ خیال واضح ہو جاتا ہے کہ ماضی بعید میں حسن کی بابت جمالیاتی تصورات کا براہ‌راست تعلق لوگوں کی پیداواری سرگرمیوں اور روزمرہ کی زندگی سے تھا۔

نسلی جغرافیے کی ایک اور مثال لیں۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ نسلی جغرافیائی شہادتیں

ہمیں ایک حد تک ابتدائی برادری کے دور سے روشناس کراتی ہیں۔ بلاشبہ آج کے موجود قبائل کو جن کا ارتقا رک گیا اور جو ابتدائی برادری کے نظام کی کسی نہ کسی منزل میں ہیں اور ان قبائل کو جو واقعی اس دور میں رہتے تھے بالکل ایک نہیں سمجھنا چاہئے۔ اس کے باوجود ان میں کچھ مشترک بھی ہے اور تاریخی مشابہتوں سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمارے ماضی بعید کے اجداد کیسے رہا کرتے تھے۔

مثال کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ کئی افریقی قبائل کی عورتیں اپنے بازوؤں اور ٹانگوں میں لوہے کے کڑے پہنتی ہیں۔ دولتمند مردوں کی بیویاں دس کلوگرام تک کے وزن کا یہ زیور پہن سکتی ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ بہت غیرآرامدہ ہے۔ لیکن تکلیف اکثر افریقی خواتین کو حسن کے یہ کڑے پہننے سے نہیں روکتی۔ افریقی عورتیں یہ کڑے کیوں پہنتی ہیں؟ وجہ یہ ہے کہ دوسروں کی اور اپنی نظر میں وہ زیادہ حسین معلوم ہوتی ہے۔ یہ نتیجہ ہے خیالات کی پیچیدہ وابستگی کا۔ ایسے زیور کا شوق ان قبائل میں پایا جاتا ہے جنھیں عہد آہن چھوڑے ہوئے زیادہ عرصہ نہیں گذرا جب لوہا قیمتی دھات خیال کی جاتی تھی۔ اور ہر قیمتی شے حسین معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ دولت کے خیال سے وابستہ ہوتی ہے۔

بعض افریقی قبائل میں حسن کے تصور کے متعلق

یہ دوسری مثال ملاحظہ ہو۔ قبیلہ باتوکا دریائے زامبیزی کے بالائی حصے میں رہتا ہے۔ اس کے لوگ اس شخص کو بدصورت تصور کرتے ہیں جو اوپر کا اگلا دانت نہیں اکھڑواتا۔ اس دلچسپ تصور کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس کا بھی تعلق خیالات کی پیچیدہ وابستگی سے ہے۔ باتوکا کے لوگ جگالی کرنے والے جانوروں کی نقل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ہمیں عجیب وغریب خواہش معلوم ہو لیکن وہ گلےبان قبیلہ ہیں اور مویشی ان کی دولت ہے۔ لہذا اس خیال کا ظہور ہوا کہ جو چیز عزیز ہے خوبصورت ہے۔

ہم نے چند قوموں کے حسن کے متعلق مختلف خیالات کی مثالیں پیش کیں۔ بادی‌النظر میں ان خیالات میں کوئی بات مشترک دکھائی نہیں دیتی۔ لیکن ان میں قدر مشترک ضرور ہے۔ حسن کے متعلق قدیم لوگوں کے خیالات ان کی معاشرتی ہستی، ان کی طرز زندگی کے بعض پہلوؤں کا انعکاس کرتے ہیں۔

شکاری قبائل شکار کئے جانےوالے جانوروں کے پنجوں، دانتوں اور کھال کو خوبصورت سمجھتے ہیں۔ جو چیز دقت‌طلب ہے حسین سمجھی جاتی ہے۔

لوگ جو دولت اور سماجی عدم مساوات سے واقف ہیں حسن کو دولت اور سماجی عدم مساوات سے وابستہ کرتے ہیں۔ گلےبان لوگ جن کی زندگی کا انتہائی قریبی تعلق مویشیوں سے ہوتا ہے حسن کے بارے میں اپنے خیالات کو اپنی انتہائی قیمتی شے مویشی سے وابستہ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی

زندگی سے حاصل شدہ شہادتوں سے جن کا ارتقا رک گیا فن کی دوسری قسموں میں بھی فن اور معاشرتی ہستی کے درمیان فطری تعلق کا مزید ثبوت ملتا ہے۔ کئی افریقی لوگوں کو تال کی زبردست حس ہوتی ہے۔ چپو چلانےوالے چپوؤں کی حرکت کی تال پر گاتے ہیں۔ قلی اپنے قدموں کی تھاپ پر گنگناتے ہیں۔ گھر میں عورتیں اناج پیسنے کی تال پر نغمہ‌سرائی کرتی ہیں۔ باسوتو قبیلے کی عورتیں اپنے بازوؤں پر دھات کے کڑے پہنتی ہیں جو ہر حرکت پر جھنکتے ہیں۔ وہ اکثر مل کر اناج پیستی ہیں اور اپنے بازوؤں کی تال دار حرکت پر گاتی ہیں۔ باسوتو قبیلے کی موسیقی میں تال خاص عنصر ہوتا ہے۔ ہمارے پرانے اجداد کی بھی یہی امتیازی خصوصیت تھی۔

قدیم لوگوں کی موسیقی میں تال کیوں اہم ہے؟ اس کا انحصار پیداواری عمل کی نوعیت پر، ابتدائی پیداواری ٹکنیک پر ہے۔ قدیم انسان اپنے کام کے ساتھ ساتھ تال پر گنگناتا تھا۔ ہر قسم کے کام کا اپنا گیت ہوتا تھا جو اپنی تال سے مطابقت رکھتا تھا۔ جب پیداواری قوتوں نے فروغ پایا تو کام میں تال‌دار سرگرمی کی اہمیت کم ہو گئی، اگرچہ بالکل ختم نہیں ہوئی۔ آج بھی بعض جرمن موضعات میں ہر موسم کی ''مخصوص آوازیں،، ہوتی ہیں جو اس سے وابستہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح ہر قسم کا کام ''اپنی مخصوص موسیقی،، رکھتا ہے۔

- ان حقائق کی تعمیم کرتے ہوئے ابتدائی فن کے عالموں نے بتایا ھے کہ ھمارے قدیم جداسجد کی اور ھم‌عصر پسماندہ لوگوں کی پیداواری قوتوں کی حالت یکساں تھی جن کی زندگی اور فن نسلی جغرافیہ کا موضوع ھے۔ طبقاتی‌معاشرے کے فن کی بہت سی تخلیقات کو سمجھنا اس لئے مشکل ھے کہ مہذب سماج میں فن اور پیداواری طریقوں اور ٹکنیک کے درمیان براہ‌راست رابطہ غائب ھے۔ لیکن ھمیں یہ بھی یاد رکھنا چاھئے کہ یہ فرق سماجی پیداواری قوتوں کی نشوونما کا نتیجہ ھے جو مختلف طبقات کے درمیان سماجی محنت کی تقسیم کا سرچشمہ ھے۔ یہ حقیقت کہ سماجی زندگی بےحد پیچ درپیچ ھو گئی ھے، فن اور معاشرتی ھستی کے درمیان تعلق زیادہ الجھ گیا ھے فن کی تاریخ کی بابت مادیت‌پسند خیال کی تردید نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ اس کی تائید میں تازہ اور معقول شہادت پیش کرتی ھے۔

ھم پھر ۱۸ ویں صدی کے فرانسیسی معاشرے کی طرف لوٹتے ھیں۔ اس معاشرے کی طبقاتی نوعیت نے فرانس کے فن کے اور ڈرامے کے ارتقا پر بھی براہ‌راست اثر ڈالا۔ ازمنۂ‌وسطی کے فرانس میں، عام طور پر مغربی یورپ کی طرح، اسٹیج پر مزاحیہ ناٹک چھایا ھوا تھا۔ مزاحیہ ڈرامے عوام کے لئے لکھے اور پیش کئے جاتے تھے۔ انھیں عوامی خیالات اور جذبات کا ترجمان کہا جا سکتا ھے۔

لوئی سیزدھم کے عہد میں مزاحیہ ناٹک زوال‌پذیر

ھونے لگا۔ وہ شائستہ لوگوں کے لئے نہیں بلکہ گھٹیا لوگوں کے لئے موزوں سمجھا جانے لگا۔ اس کی جگہ المیے نے لےلی۔ لیکن فرانسیسی المیے کا عوام‌الناس کے خیالات اور جذبات سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا۔ وہ اشرافیے کے خیالات، ذوق اور خواھشات کی عکاسی کرتا تھا۔

وقت گذرتا گیا اور اشرافیہ بھی زوال میں مبتلا ھو گئی۔ بورژوازی میں مخالفت کا جوش بتدریج بڑھنے لگا اور اس نے فن میں اپنا رنگ دکھایا۔ ترقی‌پذیر تیسری حکمراں جماعت‌بندی (بورژوازی) ادب اور تھیٹر سے غیرمطمئن تھی۔ وہ انھیں اپنے روحانی افادے کے لئے استعمال کرنا چاھتی تھی۔ یہی وہ زمانہ تھا جب بورژوا ڈرامہ منظرعام پر آیا، اس میں نیک بورژوازی کا مقابلہ بدچلن اشرافیہ سے کیا گیا۔

چنانچہ ھم دیکھتے ھیں کہ معاشرتی شعور کی یہ شکل یعنی فن معاشرے میں تبدیلی، سماجی ساختوں اور طبقاتی رشتوں میں تبدیلی سے متاثر ھوتا ھے۔

ھم اس کی اور بھی مثالیں پیش کر سکتے ھیں کہ معاشرتی شعور کی دوسری شکلیں بھی معاشرتی ھستی کا کس طرح انعکاس کرتی ھیں۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں ھے کیونکہ ھم ایسی کافی مثالیں دے چکے ھیں جو معاشرتی شعور کی مختلف شکلوں کے ارتقا پر فرمانروائی کرنےوالے معروضی قانون کی اچھی طرح تصدیق کرتی ھیں۔ اسے پہلی بار مارکسی نظریے نے دریافت کیا ھے۔

(٦) انقلابی نظریه اور انقلابی تحریک

آخر میں هم ایک اور مسئلے پر روشنی ڈالیں‌گے۔ یه معاشرتی شعور اور معاشرتی هستی کے درمیان تعلق کو سمجھنے کے لئے اهم ہے۔ابھی تک هم اس پر زور دیتے رهے هیں که معاشرتی شعور معاشرتی هستی کا انعکاس کرتا هے اور معاشرتی شعور کی مختلف پیداواریں کسی نه کسی طرح سے معاشرتی هستی کا انعکاس هوتی هیں۔

کیا هم اس سے یه نتیجه نکال سکتے هیں که معاشرتی هستی مجهول نوعیت کی هے، یه که وه معاشرتی شعور میں محض آئینے کی طرح منعکس هوتی هے؟ نہیں، ایسا نتیجه غلط هے۔ دراصل بورژوازی کے نظریےدانوں۔ مزدور طبقے اور محنت‌کش لوگوں کے دشمن طبقات کے نظریےدانوں نے مارکسزم سے یه خیال مخواه منسوب کرر کھا هے که وه معاشرتی شعور، خیالات اور انسانوں کی روحانی زندگی کو مجهول قرار دیتا هے۔

مارکسی لیننی نظریه یه حقیقت ضرور ثابت کرتا هے که معاشرتی شعور کا دارومدار معاشرتی هستی پر هوتا هے اور معاشرتی شعور معاشرتی هستی کا انعکاس کرتا هے، لیکن وه معاشرتی شعور کی اهمیت کو کسی طرح کم نہیں کرتا۔

معاشرتی شعور کی صحیح تعریف بیان کرنے کے بعد مارکسی نظریه سماج میں اس کے مقام کو بھی

دکھاتا ہے۔ صرف خیالات اور شعور کو بدل کر معاشرے کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ معاشرے کی زندگی کو بہتر کرنے کے لئے، اسے واقعی انسان دوست بنانے کے لئے ضرورت اس کی ہے کہ معاشرتی ہستی کو ازسرنو منظم کیا جائے۔ اس سلسلے میں معاشرتی شعور اہم رول ادا کرتا ہے۔ وہ انسان کو سماجی زندگی تبدیل کرنے کے طریقوں کا علم عطا کرتا ہے۔ معاشرتی شعور عوام الناس کے رگ وریشے میں سرایت کرکے انھیں حقیقت کو بدلنے کے لئے سرگرم عمل ہونے پر آمادہ کرتا ہے۔ جیساکہ مارکس نے کہا ہے: ''...نظریہ... جب عوام الناس کے ذہن کو گرفت میں لے لیتا ہے تو وہ مادی قوت بن جاتا ہے۔''

نتائج

اب فلسفے پر ھماری بحث ختم ھوتی ھے۔ اس کا مقصد قاری کو فلسفے کے بنیادی اصولوں سے اور انسانی معاشرے میں اس کے مقام سے واقف کرانا تھا۔

فلسفے اور معاشرتیوسیاسی فکر کی تاریخ سیکڑوں خیالات اور نظریات کا اندراج ھے۔ ماضی کے کئی فلسفےدانوں نے خلوص سے لوگوں کو نہ صرف دنیا کا علم فراھم کرنا چاھا بلکہ سماجی انصاف اور انسانی شادمانی کی راہ بھی دکھانا چاھی۔

عوام کی مدد کرنے میں خواہ وہ کتنے ھی مخلص رھے ھوں لیکن وہ تنہا رھے یا زیادہ سے زیادہ انھوں نے محدود حامی پیدا کئے۔ انسان کی خوشی اور بہبودی کے لئے انھوں نے خواہ کیسے ھی منصوبے تیار کئے ھوں خوشی اور انصاف نے عملی جامہ نہیں پہنا۔

جب عالمی منظر پر مزدور طبقہ نمودار ہوا، جس کی تقدیر میں دنیا کی انقلابی تبدیلی کا عالمی تاریخی فریضہ لکھا تھا تو یہ فوری تعمیل طلب تقاضہ بھی درپیش ہوا کہ ایسی تعلیمات فراہم کی جائیں جو دکھائیں کہ یہ تاریخی فریضہ کیسے پورا کیا جائے۔ یہ تعلیمات مارکسزم لینن‌ازم ہیں جو پرولتاریہ کی طبقاتی جدوجہد سے پیدا شدہ عملی سوالات کا جواب دیتی ہیں۔ مارکسزم لینن‌ازم صرف دنیا کی تشریح نہیں کرتا بلکہ یہ بھی دکھاتا ہے کہ اسے تبدیل کیا جائے۔ ان تعلمیات کو گذشتہ صدی کی پانچویں دہائی میں مارکس اور اینگلس نے پیش کیا اور سامراج کے دور میں لینن نے پروان چڑھایا۔ اب یہ لاکھوں لوگوں کا نظریۂ حیات بن گیا ہے۔

مارکسزم لینن‌ازم کوئی رومانی خواب یا فریب‌خیال نہیں ہے۔ اس کے برعکس وہ حقیقت کا معروضی سائنسی تجزیہ ہے جو معاشرے کی تبدیلی کےلئے مظلوم اور استحصال کئے جانےوالوں کی جدوجہد کے مقاصد معین کرسکا اور اس جدوجہد کی ٹھوس شکلوں کی وضاحت کر سکا۔ یہی سبب ہے کہ دنیا کی تعمیرنو میں مارکسزم لینن‌ازم ایک موثر آلہ بن گیا ہے۔

کئی ملکوں میں فاتح اشتراکی انقلاب، اشتراکی اور کمیونسٹ معاشرے کی تعمیر اس لئے حقیقت بن گئے کہ عوام‌الناس کی زبردست کوششوں کی

نظریاتی بنیاد مارکسزم لینن‌ازم کا فلسفہ ہے۔ یہی کمیونسٹ پارٹیوں کا نظریۂ جہاں‌بینی ہے۔

مارکسی لیننی فلسفہ، جس کی نہ صرف طبقاتی جدوجہد نے بلکہ سائنس کی ترقی نے بھی ضرورت پیدا کی، دنیا کو فہم میں لانے کا سچا سائنسی طریقہ اور سائنسی طور پر نیا سماج تعمیر کرنے کی نظریاتی بنیاد ہے۔

سوا سو سال سے کچھ پہلے سائنسی کمیونزم نے جنم لیا اور وہ مسلسل فروغ پارہا ہے۔ اس کی قوت کا راز یہ ہے کہ وہ صحیح ہے، وہ دنیا کی سچی عکاسی کرتا ہے اور مسائل کی تہہ تک پہنچتا ہے۔ دنیا کا صحیح ادراک مارکسی فلسفے کا مرھون منت ہے۔ مارکسزم لینن‌ازم کے تمام بنیادی مقولات کا گہرا فلسفیانہ جواز اسے تمام گذشتہ نظریاتی تصورات سے ممتاز بناتا ہے۔

یہ کوئی اتفاقی بات نہیں ہے کہ مارکس، اینگلس اور لینن جو عظیم انقلابی، سیاست‌داں، ماہر معاشیات اور انقلابی تحریک کے سرگرم رہنما تھے عظیم فلسفےداں بھی تھے۔ انھوں نے فلسفے کے مطالعے اور نشوونما پر مسلسل توجہ دی۔ اسی نے انھیں اس قابل بنایا کہ سماجی اتھل پتھل کے وقت وہ صحیح حل دریافت کریں اور معاشرتی ارتقا کے رجحان کا صحیح طور پر پتہ لگائیں۔

مارکسی لیننی فلسفے کے مطالعے سے آدمی دنیا کے ارتقا پر فرمانروائی کرنےوالے قوانین کو فہم

میں لاسکتا ہے، ان کی مدد سے معاشرتی ارتقا کے
پیچیدہ عوامل کو سمجھ سکتا ہے، مستقبل کی جھلک
دیکھ سکتا ہے اور انسانی تاریخ کی راہ کی پیش بینی
کر سکتا ہے۔

اصطلاحات

احساس	sensation
ادراک	cognition
استغراق	contemplation
بیضین	protein
تجرید	abstraction
تصور کلی	concept
تصور	conception
تعین پرستی	determinism
جدلیات	dialectics
حسی مدرکہ	sense-perception
روح	spirit
زمان و مکان	time and space
شے بالذات	thing-in-itself
ضد	opposite
عامل	subject

cause and effect	علت و معلول
knowledge	علم
idealism	عینیت
indeterminism	غیرتعین پرستی
value	قدر
quantity	کمیت (فلسفه)
mass	کمیت ماده
quality	کیفیت
agnosticism	لاادریت
necessity	لزوم
metaphysics	مابعدالطبیعیات
matter	ماده
materialism	مادیت
object	معروض
pnenomenon	مظهر
category	مقوله
negation	نفی

پڑھنے والوں سے

دارالاشاعت ترقی آپ کا بہت شکرگذار ہوگا اگر آپ ہمیں اس کتاب کے ترجمے، ڈیزائن اور طباعت کے بارے میں اپنی رائے لکھیں۔ اس کے علاوہ بھی اگر آپ کوئی مشورہ دے سکیں تو ہم ممنون ہوں گے۔

ہمارا پتہ: زوبوفسکی بلوار، نمبر ۱۷،
ماسکو، سوویت یونین
17, Zubovsky Boulevard, Moscow, USSR

ИБ № 4468

Редактор русского текста *Л. Н. Воржецова*

Контрольные редакторы *Н. С. Бурдукова, Е. Г. Щербакова*

Художественный редактор *В. С. Камкина*

Технический редактор *В. А. Юрченко*

Корректор *М. Д. Птушкин*

Сдано в набор 30.01.1979 г.
Подписано в печать 18.6.1979 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1.
Гарнитура урду. Печать высокая.
Условн. печ. л. 19,6. Уч.-изд. л. 23,41.
Цена 2 руб. 93 коп. Изд. № 24979.
Тираж 1650 экз. Заказ № 1027.

Издательство «Прогресс»
Государственного Комитета
СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.
Москва 119021, Зубовский бульвар, 17.
Ордена Трудового Красного Знамени
Московская типография № 7 «Искра революции»
«Союзполиграфпрома» Государственного
Комитета СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.
Москва 121019, пер. Аксакова, 13.

2 р. 93 к.

اس کتاب میں مارکسی لیننی فلسفے کی مبادیات — جدلیاتی اور تاریخی مادیت — کی عام‌فہم تشریح کی گئی ھے - یہ ان قارئین کے لئے مقصود ھے جن کو فلسفے کے مطالعے سے دلچسپی ھے اور جو موجودہ دور کے فوری مسائل کو سمجھنا چاھتے ھیں -